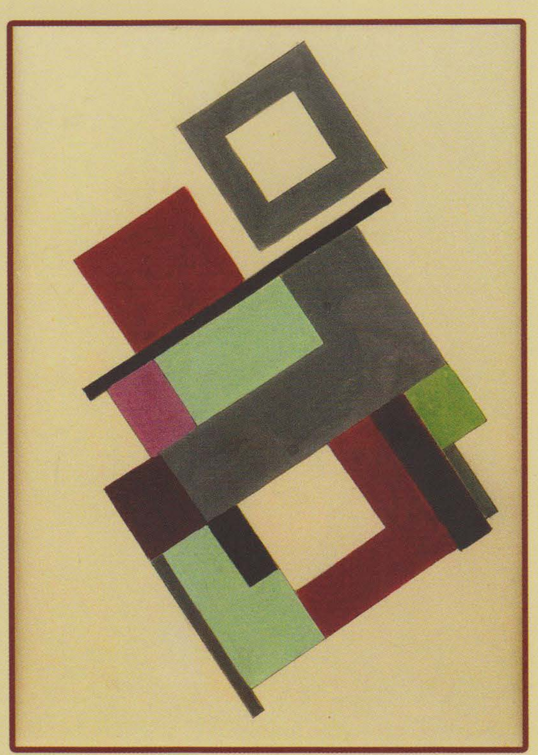
د. محمد بكاي

أرخبيلات ما بعد الحداثة

رهانات الذّات الإنسانية:
من سطوةِ الانغلاق إلى إقرارِ الانعتاق





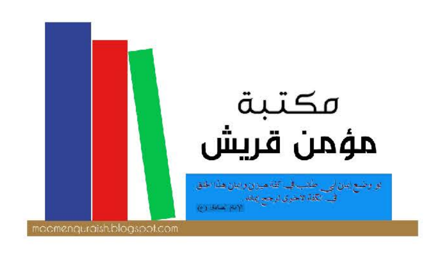
www.daralrafidain.com





أرخبيلات ما بعد الحداثة

رهانات الذّات الإنسانيّة:
من سطوةِ الانغلاق إلى إقرارِ الانعتاق



أرخبيلات ما بعد الحداثة
رهانات الذّات الإنسانيّة:
من سطوةِ الانغلاق إلى إقرارِ الانعتاق

Archipelagos postmodern
Human self bets:
The influence of narrow-mindedness to the adoption of emancipation

المؤلف: د. محمد بكاي

الطبعة الأولى، لبنان/ كندا، 2017
First Edition، Lebanon/Canada، 2017




لبنان - بيروت/ الحمرا
تلفون: 751055 1 961+/541980 1 961+
daralrafidain@yahoo.com
info@daralrafidain.com
www.daralrafidain.com

56Laurel Cres. London، Ontario، Canada
Tel: +2266783972
N6H 4W7
opuspublishers@hotmail.com

ISBN: 978- 1- 988295- 42 -8

أرخبيلات ما بعد الحداثة

رهانات الذّات الإنسانيّة:
من سطوةِ الانغلاق إلى إقرارِ الانعتاق

الدكتور محمد بكاي


www.daralrafidain.com



إليكِ أمّـــــي...

مقدّمة

أرخبيلات ما بعد الحداثة: نحو خرائط للقراءة

يتمثّل راهننا اليوم في التأمل داخل تطوّر حلقات الأسئلة المتّصلة بالمجتمعات المعاصرة من ناحية العرق أو الجندر أو الهوية والغيرية التي تتزامن حاليا مع حقبة ما يُسمى «**ما بعد الحداثة**». هذه الأخيرة التي شاع استعمالها في الأدبيات الأنجلوسكسونية منذ الخمسينات. وتضاعف بريقها وربت شعبيتها أكثر في الثمانينات، بعدما نشر الفيلسوف الفرنسي **جان فرانسوا ليوتار** مقاله الموسوم: «شرط ما بعد الحداثة: بحث حول المعرفة» (1979). فجاءت ما بعد الحداثة لتعمّق من فكرة نهاية رؤية التّاريخ مدفوعة بفكرة التقدم والعقل كاشفة عن تطور جديد لأجهزة الموضوع الجمالي الذي يقع بين مجالين رئيسيين هما: **موت الذات** (عدم تجانس الأنواع والخطابات، والرؤى الجديدة للزمان والمكان والشخصيات) **ونهاية الميتاسرديات** (تفكيكية الدوغمائيات الحديثة من خلال تطوير الفلسفة النسوية وما بعد الكولونيالية).

وتشكّلت **موجات ما بعد الحداثة** على أرضية الشّك في المعرفة الموضوعية والحقيقة العلمية، لتُلامس نتائجَ عدم وجودِ يقينٍ بشأن إمكانيتها وصلاحيتها للعمل الإنساني في العالم. فكلّ شيء في نظرها

نسبيّ متعدّد ومحتمل، فهي تحاول أن تُسائِل كلّ ما هو عقلانيّ حول اللغة والتواصل وتطعن في إمكانية تحديد واضح وبسيط للفهم، لتنفتح على التأويل والاحتمال، وتبدّد أيّ انخراط لأيّ شكلٍ من الأشكال العملية التي تطالب بالاعتقاد في شيء ما والتّشبّث بمسلماته وأسُسِه، لنشدان العالـمية، وذلك مثل مفاهيم حقوق الإنسان والحرية والديـمقراطية. ويرتكز جدول أعمال ما بعد الحداثة أساسا على استجواب الـمفاهيم والتصوّرات الديكارتية حول الـمعرفة والعقل والحقيقة. وتجاوز التّمركز حول دوائر العقل لتهتم بالأطراف والهوامش، فتصبح هذه المطالبات شاغلا فلسفيا يرتبط بتجاوز التقليدي وخلخلة يقينياته.

لقد فتحت **سياسات ما بعد الحداثة** آفاقاً جديدة للتفكير في طبقات مختلفة وغير مستقرّة، ودعت إلى الخلخلة والتفكك أو الارتجاج واللاّاستقرار، مُـتسبّـبَةً بضربات موجعة للنزعات العلمية والتّوجهات الكليانية والشمولية. وبه طفحت فئات الأقليات إلى السطح بعد أن ظلّت ردحا من الزمن أسيرة الصّمت والـخوف والقلق، لكن هل دفعت هذه التوجهات الجديدة ما بعد الحداثية ضريبة مِراسها نتيجة مطالبها وحيوية أسئلتها السياسية والاجتماعية؟ إذ نُسجّل اضمحلالا لتلك الإشكالات السياسية والفكرية القديمة الساذجة والبسيطة، ولا يمكن الزعم باختفائها، بل نقول ببروز حركات وتوجّهات أخرى صاغها لنا الاختلاف وزكّتها المطالبات القانونية والحقوقية فأثبتت جدارتها وإمكاناتها، منها النسوية والعرقية وغيرها من مشتقّات الإثنية والجندرية التي يحوم حولها الكثير من الجدل السياسي والنقاش الفلسفي.

من هو الإنسان؟ وما الإنساني؟ وما الذّات الإنسانية؟ لعلّها تـمثل أكثر

التساؤلات إلحاحاً على مثقّفي عصر ما بعد الحداثة وتغطي حيّزا هائلا من طروحاتهم المتعلّقة بحقوق الأفراد وأخلاقيات التّعامل مع الممنوع إنسانيا، والتماس الاختلاف عن سابقاتها الحداثية أو البنيوية أو الوجودية هو نوع من التّحقيق في طبيعة الإنسان والكشف عن اختلافاته وتفكيك الثبات الذي انتهى إليه العقل الإنساني. وتمثل هذه الأسئلة حدثا فلسفيا جللاً، لا يبحث عن إجابة أو يقين بقدر ما يلهث وراء سيلٍ من التساؤلات التي تحيط أكثر بحدود وملامح ما استشكل عليه، لا لتحدّدها في جوهرها، ولكن لتحثّ الأجيال القادمة على مواصلة مباحث الأشكلة والتساؤلات التي لا يخرس صوتها. كما قال ميشال فوكو، فقد حان الوقت للاستيقاظ من أوهام الحداثة، لوضع جدول أعمال فكري جديد يسلك طرائق وسبل مغايرة في صوغ الأسئلة غير مبال بإيجاد إجابات شافية وافية لها. وهو ما يتطلّب تفكيك التّصور الأنتروبولوجي للإنسان، وهو ما تدعمه جوليا كريستيفا كذلك في ما تطلق عليه بالثورة الأنتروبولوجية للإنسان. وهو ما يدور في حلقة معادية للإنسانية التي أسّستها البنيويات أو الحداثة لتفحص بشكل جادّ وطارئ الدّستور الإنساني. وهذا ما جعل توجّهات ما بعد الحداثة بمختلف ألوانها تعيش مخاضا عسيرا، وواقعا حرجا، لكنها ظلّت مع ذلك تحظى بشعبية قوية خاصة في الوسط الفكري الأمريكي، لِــتَنَاسُبِها الكبير مع اتّساع جغرافية الحريات.

في ثنايا هذا الكتاب، تمّ وصف التّحولات النموذجية المختلفة التي أصابت دوائر الثقافة والسياسة والفلسفة واللغة والهوية وحقول التواصل والتفاعل والسوسيولوجيا. وعادة ما نجد أنّ الفكر ما بعد الحداثي حمل عبر هذه التخصصات هدفاً متماسك نسبيا يتمثّل في أشكلة ونقد

التوجّهات الفلسفية التي أسلفته ووضعها موضع تساءل وتجريح وانتقاد. ومنه يتّسم هذا الفكر بالشّك والاختلاف والـمقاومة. وبالتالي لا يمكننا أن ننتظر من الفكر ما بعد الحداثي أيّ نزعة علمية أو موضوعية أو غاية نسقية وانتظامية، بقدر ما نُــفاجئ بلااستقراريته ووعورة جغرافيته وتعدّدياته عبر الثقافة وإنتاجها.

أثناء انتقالنا في فصول هذا الكتاب بين مفكرين وفلاسفة بارزين أمثال: دريدا وإريغاراي وأركون وكريستيفا وليفناس، نشهد نقداً لتأسيس الـمعنى الـمطلق أو الحقيقة الـمطلقة، الـمشيّدة مركزيا، الثّابتة والـمتأصلة غير القابلة للتّغيير والتّحويل والإزاحة. والبديل الذي يقترحه أصحاب هذا الـمذهب في أن الحقيقة ليست أصلية وليست واحدة وحيدة، بقدر ما هي ديناميكية، متعدّدة ولانهائية، مؤجّلة وغير قابلة للوصول الحتميّ.

كما تطرّقنا باهتمام في هذا الكتاب إلى ابتكار الآخر والغيرية، حيث منحنا لهذه الأخيرة نصيبا وافرا لـمعالجة إشكالاتها السياسية وقضاياها الأخلاقية والجندرية، وفحص أساليبها في الفكر والفن والكتابة، بإعادة قضية **الغير** إلى الـمشهد الفكري بشكل حادّ، جادّ، وملحّ. فأضحى **الآخر** الغريب لازمة فكرية في عصر الاختلاف، الذي لا يبحث أو يؤسّس للواحد بقدر ما يحاول أن يتعاطى مع الواحد الـمزدوج. وهو ولع وتعلّق بالآخر في غيريته، في تشكيلة الـمستحيل، هي نظرات ما بعد حداثية ثائرة أكثر من أيّ وقت مضى وبشكل هستيري على مركزيات الذّات وأساطير الأنا، لتحقّق نوعا من الـمقاومة لهذه الثقافة الأحادية وتشتغل كعقل مضادّ لهذه الهيمنة والـمركزية.

ومن جوانب متعدّدة؛ بين تفكيك الثّوابت إلى معالجة التّداولي

ومناقشة البُعد التواصلي مروراً برهان الإتيقي وقلق النّسوي وسطوة السياسي وسرديات التّاريخي، نمضي في نصيّات مكتظّة بصعوبات حادّة وقضايا متناقضة غير قابلة للحسم، لترجمة خوالج الذّات وتمزّقاتها، أو انعكاس وقائعها وتجلّياتها. تُصوّر لنا فصول هذا الكتاب وقْعَ النزعة النيتشوية على تيّار ما بعد الحداثة، فترسم لنا فكراً متزَعزعا وجغرافيا متناثرة، كأرخبيلات تستعصي على التّحديد والتمثيل، مقتربة من التيه والاختفاء.

وكانت قد كُتِبت هذه الدّراسات بين 2010 و2015، منشورة في كتب جماعية بلبنان والجزائر والبحرين والعراق، أو محاضرات أُلقيت في ندوات بالمغرب أو الدّوحة أو عمّان. أضفنا إليها بعض الحوارات والدّراسات الفكرية الجديدة والمترجمة، وقد وزّعناها على فصولٍ تنسجم مع مطالبها وتلائم إشكالاتها.

محمد بكّاي

الدّوحة، قطر – أواخر نوفمبر/تشرين الثّاني 2015

الـفـصـل الأوّل

منطق التفكيك وحفريات الـمعنى

- الطّيفي والشبحي في تفكيكية جـاك دريـدا.
- القراءة اللسانية وحفريات الـمعنى في الـنَّـص القرآني عند مـحمد أرْكُـون: محاولة لتفكيك العقلانيات الدوغمائية.
- التفكيك استنارة أم تدليس؟ قراءة عبد الوهاب الـمسيري الـنّقدية لتفكيكية جاك دريدا.
- العدالة أو غير القابل للتفكيك.

الطّيفي والشبحي في تفكيكية جـاك دريـدا

تقديم:

غادر جاك دريدا (Jacques DERRIDA) الـمشهد الفكري العالـمي في خريف 2004 بعد نضال مع العضال، وبعد أن قدّم نتاجًا فلسفيا ونقديا يفيض بالثراء. امتازت كتابة دريدا بالتفرّد والـتَّـميُّز والاختلاف. وقد حظيت فلسفته باستحقاق الدراسة والبحث.

إنّ الطّموح إلى قراءة تفكيكية دريدا وتشخيص فلسفته يُسفر عن كدّ وجهد لاختراق الكثافة الـمفهومية لنصه الفلسفي؛ فأفكاره متفرّدة بطبعها، وكتابته متمردة بانزياحاتها، متميّزة بألغازها، مُحيِّرة في طروحاتها واختلافاتها. نص دريدا أرضية تحتشد فوقها الأضداد وتتواطؤ فيها النقائض والـمقلوبات، فتتحول تلك الأرضية إلى حلبة للعبة الدوّال وصراع التأويلات.

فاحتراز القارئ من نص دريدا أمر محتّم، وامتلاك العدّة واجب قبل الشروع في مغامرة القراءة، لا يعني هذا أن التفكيك شرٌّ يُستطار منه خيفة، لكن قراءة دريدا ليست سهلة وهو نفسه يُحذّر من تسطيح الأمور واختزال العُبور، بل وجب التّجنُّد بآليات والتحنُّك باستراتيجيات ليسهل الولوج في مسالك النص الدريدي، ويُجتنب الوقوع في مهالك الغيّ والأباطيل والتأويلات الفاسدة لنصٍّ فلسفي مُميَّز.

وما جعل نصوصه مميزة هو تطرقُّه لمباحث لم يتم التفكير فيها (L'impensable)، منها مقولة الشبحية (spectrologie، fantomachie، hantologie). وبواسطة هذه المقولة المخيالية يتعرّض دريدا للإرث الفلسفي الغربي مُزعزعاً أوهام فلسفة الحُضور للكشف عن تواطؤ الأضداد داخل نسيج الواقع المتماسك، وكاشفا عن لعبة الدوال داخل النصّ المتناسق، التي يحتجب خلفها كل مسكوت ومكبوت. يطارد دريدا بآليات التفكيك أطياف الذات وأشباح الأنا ليلتمس أشباه الحقائق، ويبدّد أوهام المثاليات وينسف البداهات والمتعاليات.

أولا: الشبحية: المفهوم والدلالات:

تفكيكية جاك دريدا فلسفة مختلفة تبحث في توتّر النسب والعلاقات، وتعايش الأضداد والمتناقضات. هذه الفلسفة ليست شبيهة بالجدلية، بل هي ذات سمات مغايرة ومناقضة للتصورات السكونية، وتُوظّف التفكيك كإستراتيجية للكشف عن التشابكات الدلالية والفضاءات المجازية للنص.

يبحث التفكيك في الفواصل الوهمية أو الخيوط الشبحية بين المتقابلات أو المتناقضات؛ حيث يستعصي الفصل بين الحاضر والغائب أو الذكوري والأنثوي أو المثالي والواقعي. إنّ محاولة الفصل عند دريدا تؤكد في نهايتها على الوصل والتَّمفصُل بين هذه الأضداد؛ فكل طرف يتقنّع بسمات ضدّه؛ «حيث النقيض يلعب أدوار نقيضه ويتلبّس طبائعه وأدواره دون الحلول في ذاته أو التمفصل بهويته»[1]. هنا تتجلى بوضوح مقولة

(1) – محمد شوقي الزين، «الإزاحة والاحتمال: صفائح نقدية في الفلسفة الغربية»، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، ومنشورات الاختلاف، الجزائر، ط 1، 2008، ص: 158.

الشبحية في فكر دريدا، وتتبُّعها بالدرس عبورٌ طارئ أو مرور اضطراري يبحث عن الـمختلف ويلتفت إلى الغامض، هو مجازفة أو مغامرة للنظر في الغائر والتائه والـمهول، أو الغائب واللايقيني والـمجهول.

1 ـ الانعكاس أو المقلوب:

تتأسَّس مقولة الشبحية عند دريدا على بنية لاواقعية ولامُـحدّدة، وهـمية وتائهة، تستند هذه الـمقولة العصية على الثبات أو السكون إلى منطق الانعكاس. فالشبح منعكس عن أصل، أي منسوخ عن هوية، فالأشباح تـمثلات للـذَّوات مثلما تتبع الأصداء الأصوات، أو انعكاس صورة الـمرء في الـمرآة أو في بحيرة من الـماء، أو مصاحبة الظِّـل صاحبه أو أن يخلّف الإنسان في عاقبيه آثارَ الأقدام وبصمات الأصابع، أو ما تنسخه وتستنسخه آلات التصوير وما تحفظه آلات التسجيل من سـمعي ومرئي.

يشتغل دريدا بإمعان في الطيف، في هذا الشيء الـمنعكس. ولعبة الانعكاس التي تتسم بها مقولة الشبحية عند دريدا مردّها في الأغلب إلى رمزية الـمرآة، فمن خلال هذه الأخيرة تنعكس الأشياء وتتردّد الـموجودات وتتكاثر.

ينتقل دريدا باشتغاله حول هذه الـمقولة الفلسفية إلى الـمجهول ذي البنية الشبحية، ويُعرّي من خلال التفكيك لُعبة الصمت ورقص الأشباح في استحالاتها واحتمالاتها، في إمكاناتها ولايقينياتها. فالشيء الـمنعكس في الـمرآة «هو ولا هو، الشيء هو لأن صورته طبق الأصل، لما هو عليه من ملامح وعلامات، وليس هو لأن الصورة الـمنعكسة هي مجرد شبح دون وجود واقعي وملموس ودون وضعية مكانية محددة»[1].

(1) -محمد شوقي الزين، الإزاحة والاحتمال، ص: 201.

2 - التغير والتعدُّد ... التردُّد والتمرد:

يتّصف الشبح بالتغير، وهذا أمارة على التشظي والتعدد، والتمرّد على المألوف المعتاد والخروج إلى المتعدد والمحتمل. إن الطيف كألوان الطيف متعدد ومتغير يترك فينا انطباعات الدهشة والغرابة، أو الخداع والمخاتلة. يتميَّز الشبح بكونه غير ساكن فهو دائم الانتقال والارتداد مثل ظل الإنسان الذي يتمدد أو يتقلص بتغير الأوقات بين الصبح والظهيرة أو العصر والمغرب. وتحمل مفردة «الشبح» في معاجم اللغة معنى التعريض والتمديد[1] أو الزوال والتحول؛ فيُقال: تَشَبَّحُ الحرباء على العُود، يمتَدُّ، وهو ما نجده في الآية القرآنية الكريمة: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلاً﴾[2].

تعدّد الأشباح عنوان على كثرة العودة في أشكال مغايرة. فعودة الأخيلة أو دعوة الأشباح تتمّ وتتمثَّل في صُور تُزاوج بين الوضوح والإيهام، بين الجلاء والخفاء لمعالم وملامح ألفناها وعرفناها، أو عوالم استوطنّاها وعهدناها، بقعة يلتبس فيها الواقع بالخيال والحضور بالغياب.

فيعمل التفكيك على تتبع الأشباح والإنصات إلى احتمال ما لا يُحتمَل، عندئذ يقف جاك دريدا على شفا هاوية مصغيا إلى رنين الأشباح وصدى الأطياف وآثارها، ويقرأ ما لا يُعبّر عنه من مكبوتات الهويات الدفينة.

---

(1) - ابن منظور الإفريقي، «لسان العرب»، المجلد 5، دار الحديث، القاهرة، مصر، 2003، ص: 15.

(2) - سورة الفرقان، الآية: 45.

3 - التكرارية أو الإعادية:

مقولة الشبحية إقرار بـمبدأ التكرار (répétition) والإعادية (itérabilité) أي انبثاق الشبح وتجليه ووفوده مرارا وتكرارا. والردّ في اللغة هو «رجع الشيء»[1]، لكن الشبح يعود ويرجع في شكل مغاير، لا متناهٍ وبلا آماد. فـ«منطق التكرارية يدمِّر مسبقا كل الضمانات التي تطال الخطابات والفلسفات والإيديولوجيات خاصة تلك الـمتمسكة بالحضور»[2].

إذن الشبحية ذلك الحضور الثالث الـمتواجد بين الذات ونفسها في تجليات مـمدودة وتـمثّلات غير محدودة، ونحن عندما نتحدث مع ذواتنا فلا نتواصل معها، بل نتخيّل أنفسنا فاعلين؛ فنحن فقط «نتمثّلّ أنفسَنا (vor man stellt sich) ذاتًا متحدِّثة أو مبلغة»[3].

فما تتمثله الذوات يكون في شكل شبحي تكراري؛ إنّ «كل ما تتمثله الذات له خاصية التكرار (Re-présentation comme répétition)، وما تتمثله الذات هو مجرد مثاليات (idéalités) لا تنفكّ عن العودة والرجوع»[4].

---

(1) – ابن فارس، «مقاييس اللغة»، الجزء الثاني، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1979، ص: 386.

(2) – عبد الله بريمي، «أطياف المعنى: التفكيكية ومطاردة العلامات»، في كتاب «إرجاء مغاير: دراسات حول اشتغالات محمد أحمد البنكي النقدية»،سلسلة أطياف، العدد2، ط1، 2010، منشورات مؤسسة الدوسري للثقافة والإبداع، مملكة البحرين، ص: 64.

(3) – جاك دريدا، «الصوت والظاهرة: مدخل إلى مسألة العلامة في فينومينولوجيا هوسّرل»، ترجمة: فتحي إنقزّو، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، وبيروت، لبنان، ط1، 2005، ص: 89

(4) – محمد شوقي الزين، «تأويلات وتفكيكات: فصول في الفكر الغربي المعاصر»، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، وبيروت، لبنان، ط1، 2002، ص: 188.

يتجلّى شبح الذات في خطابها وآثارها، يعودُ في تردّد صدى أصواتها وصورها وتصوراتـها. ولا عجبَ في ذلك مادام الرّد والـمردّ والتّرداد وغيرها من الاشتقاقات اللغوية هي بناءات للتكثير[1].

حتى في النصوص تُخيّم الأطياف في تردّد الحروف واحتمال الـمفردات وتعدد الدلالات. لعبة الدوال في النص أمر لا يُمكن البتّ فيه أو التيقّن منه، فهو من محض الخيالات ومن مـحاسن الـمصادفات.

وفي السينما أيضا، إعـادية الشبح وتردّدُه طرحٌ جوهري يتجلّى بامتياز؛ أين ينوب الممثلون عن الأشباح في جلسات التصوير وفوق خشبات المسرح وعلى شاشات التلفزيون وحتى في اللوحات الفنية أو الطلائية، فيلعب الممثلون أدوارا تختلف عن أدوارهم وفي زمن يختلف عن زمن الشيء نفسه الذي يقومون بتمثيله والنيابة عنه، فتصبح أجسامهم وحركاتهم وأقوالهم وأفعالهم إعادة لشخصيات وأحداث وأزمنة ماضية أو لا حدوث لها أصلا، فالذي يُمثّل يُتيح فرصة لإحياء الأشباح وإطلاق سراحها.

يرى جان بودريار أن الصور تُـمثل غيابا للواقع (تغطية وحجبا له) فهي كستار يغشي تلاشي الأجسام وأفول الـمادي والـمرئي، «فهي صور زائفة ونسخ (copies) من دون أصلٍ»[2].

السينما هي ماكينة للنسخ وللتكاثر، وقد تناقضت مع مفاهيم الأصل والجوهر، وناهضت قدسية ووحدانية النسخة الواحدة مُـمثَّلة في اللوحة

(1) – «لسان العرب»، المجلد الرابع، ص: 113.
(2) – دانيال تشاندلر، «أسس السيميائية»، ترجمة: طلال وهبه، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2008، ص: 148.

الفنية أو الزيتية التي ظلت لقرون طويلة (وما تزال) تحمل هالة (Aura) تـمنعها من التناسل والتناسخ[1]. من هنا كانت السينما وليدة التقنية والآلة الـمعاصرة للالتقاط والاقتطاف (capturer) والاختطاف كأشباح ستُعرض في زمن المستقبل.

والبطاقة البريدية (La carte postale) كذلك تتّسم بـميزة الإعادية (itérabilité)، تترصّد مُرْسَلِين كُثُر وتنتقل بينهم مثلما تطوف الأخيلة. موجهة أولا إلى ذات الـمُرسِل وإلى عدة أشخاص «فهي مستحيلة في الإمكان عينه أو مـمكنة في الاستحالة ذاتها: تتمتع بطابع تعود في شكل مغاير لما كانت عليه، أي أنها ذات بنية شبحية (spectralité)»[2].

تُـناهض فكرة الإعادية الثبات والجمود وتدعو إلى الـمُغايرة والتحوّل والانتقال، أي انتقال السياقات الـمكانية والزمانية في كل إعادة للشبح، فعندما أقرأ ما كتب دريدا أو أسـمع ما غنّت داليدا هو مجرد أطياف مُعادة أو أشباح مستعادة، فما أقرأه أو أسـمعه ليس الأصل بل هو شبح عن كتابة دريدا يدوم حتى بعد وفاة كاتبها، أو ألحان داليدا هي أشباحها التي لازالت تصدح وتطرب مسامعنا. إنّ إعادة الأثر أو الشبح تتجلّى في شكل مختلف عن أصلها، مغاير عن سياقها الأول.

4 ـ الشبح ... ذلك الغائب العائد:

الشبح يُرجئ حضوره لأنه مضى وقضى نحبه، وتُرجى عودته؛ فنحن دوما في اقتفاء أثره. هو آتٍ (L'arrivant) و«كل آتٍ قريب» كما تقول

(1) - يُنظر: صفاء فتحي، «من الفكرة إلى الشبح»، مجلة «أوان»، جامعة البحرين، العدد 3/ 4، 2003، ص: 80.

(2) - محمد شوقي الزين، «الإزاحة والاحتمال»، ص: 198.

العرب، إنه العائد (Le revenant) البعيد الذي يأت على عجل ويتراءى لنا في ومضات ويتمثل في بصمات، إنه يرقص في ذاكرتنا يصارع النهايات، هو أثر لا ينفكّ عن التَّجلي والتَّلاشي، هو إمكانية الـمُستحيل، فهو «اللاشيء» الذي يـمزج بين الاستحالة والإمكان، أو تـمفصل بين الحضور واللاحضور. يحيا بدون أبعاد وبلا آماد، يحيا و«هو» في دهاليز اللحود، يحضر و«هو» في عتمات الغياب.

إنّ الشبح ينتمي إلى زمن مغاير ومـخالف للزَّمن الذي نعيشُه، سواء ولّى في غابر الدهر أو ينتسب إلى زمن لم يُكتب له الحدوث بعد. فالشبح يطوف في اليقظة والـمنام حُرّا من قيود المكان أو الزمان، فتجده موجودا ومفقودا، حاضرا في غيابه، «هو العائد دائما، وهو يظل يعود من جيل إلى جيل، ومن حِداد إلى حِداد، وهو ما يتبقى من الفناء، وما يحيا من بقايا النهاية»[1].

الشبحية مساحة يقترب فيها البعيد ويعود الغائب ويحضر المفقود ونألف فيها الغريب، تلك الـمساحة هي ساحة فيها «الآلة مكملة لليد والتلفون مكمل للصوت والصور المتحركة مكملة للمخيال (L'imaginaire)، وللأموات موضع ومكان ومأوى داخل نفوس الأحياء»[2].

5 ـ أثر الشبح بين الفناء والبقاء:

الاختلاف مجال للاستحضار؛ فهو أفقٌ يبزغ فيه العائد ويحضر فيه الغائب، ذلك الشبح الـمجازي والخيالي السمات، فـ«الوهم أشد رسوخا

(1) - صفاء فتحي، «من الفكرة إلى الشبح»، ص: 82.
(2) - المرجع نفسه، ص: 80.

من الحقيقة بل إنه متجذّر فيها بالدرجة التي يصبح متطابقا معها ومطابق لها تماما»[1].

الشبح يظل شريدا بلا مقر، طريدا بلا مستقر يقع في منطقة يصعب تحديدها، يقبع في منطقة الاختلاف حيث «لا داخل ولا خارج»، يزاوج بين الحضور(pré-sence) والغياب (ab-sence) «فالـماضي هو دائما ماض دون أن يمضي نهائيا. والحاضر دائما حاضر دون أن يحضر كليا، أو هو لإمعانه في الحضور يحول دون حضوره فيبقى متسما بشحوب الماضي»[2]. إنّ الشبح بارتداديته إصرار على الحضور وبإعاديته تأكيد على الوجود، فتحتشد مقولات الزمن الماضي والحاضر والمستقبل في الشبح مكونة تعايشا ووئاما.

تحوم فكرة التفكيك - عند دريدا- حول نقطة مهمة تدرسها فهي تبحث في «الآن» أو «هنا»، فما يحدث في هذه الهنيهة يتلاشى ويُمحى من الحاضر لكن لا يُنسى فقد يسترجعه الـمخيال الإنساني في شكل طيفي وشبحي. وعلى ذلك فالطيف تتعذر رؤيته لأنه يتخذ من الطِّياف[3] ميقاتا له، ومن العتمة ملاذا له، فلا تُدركه الأبصار ولا تشاهده الأنظار، إنه حدث عابر وطارئ وغير قابل للقياس.

تتصل النهاية بالفناء ويتصل الفناء بالبقاء. إنّ دعوة الأطياف وعودة الأشباح «كناية عن شرط لا يكون الإنسان دونه إنسانا، ألا وهو شرط

---

(1) - Jacques Derrida، La carte postale: de Socrate à Freud et au-delà، Paris، Aubier Flammarion، 1980، p : 454.

(2) - في حوار مع جاك دريدا أجراه معه عبد العزيز بن عرفة، «الدال والاستبدال»، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سوريا، ط1، 1993، ص: 37.

(3) - الطِّياف في اللغة سواد الليل.

التناهي والفناء، إنه الشطر الآخر من الحياة وهو الموت. فمن الموت والفناء يكون الحداد ومن الحداد يكون الشبح»[1].

فمن قال إنَّ أبواب النهايات موصدة؟ فالأمر ليس كما نحسب، فقد تُدركنا الأخيلة والأطياف من حيث لا نحتسب، إنَّ في النهايات حديثٌ عن بدايات مفتوحة مختلفة عن بدايات الزمن الماضي؛ ففي النهايات فوهات غير مسدودة تسري فيها الأشباح وتحضر عبرها الأخيلة والأطياف؛ ذلك أن الأثـر (La trace) من مُخلَّفات صاحبه، فيُفنى بعده سواء كان الأثر اسـمه أو صوته أو صورته أو حتى فيلما تصويريا مسجّلا عنه.

حركة الأثر الشبحية هي حركة انتقال (translation)؛ فهو يتعلّق بحركة ضرورية في تفعيل وتـمثيل تذكار أو شبح، يتم استدعاؤه وتذكُّرُه للحلول والتجسُّد، ويتم ذلك بالانتقال إلى ذلك الأثر اللاّمدرك أو القفز بحثا عن الشبح الغائب[2].

الأثر يأبَى التَّناهي ويرفض الانـمحاء مثل الندوب التي يخلفها السيف[3]أو الكدمات التي تعلو الوجه بعد العراك أو التعرض للضرب، أو التجاعيد التي تشير إلى التقدم في السنّ. يحضر الأثر رغم الغياب في شكل خفي وشبحي، فيدعونا إلى الإتباع والاقتفاء، هو حطام يكافح للبقاء[4]، فهو «بقية ما يُرى أو ما لا يُرى من كل شيء»[5].

---

(1) – صفاء فتحي، «من الفكرة إلى الشبح»، ص: 81.

(2) – يُنظر: جيل دولوز، «البرغسونية»، ترجمة: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1997، ص: 60.

(3) – في اللغة: أثر السيف ضربته.

(4) – في اللغة يقال عن الآبار التي اندفنت وطوتها الأيام، فسقطت فرأيت آثار الأرشية والحبال، أنها آبار مختفية ومأثورة (من الأثر).

(5) – «مقاييس اللغة»، المجلد الأول، ص: 54.

ولعل الصور التي يخلفها الأحياء بعد فنائهم سواء كانت صور ثابتة أو متحركة هي أشباه وأشباح لـمن كان يُرَى يوما يـمشي ويُصبِح ويُمسي.

اقتفاء الأثر هو لعب مع اللاَّمرئي ورقص مع الأشباح واستدعاء للمحجوب واستذكار للفاني. هو اقتفاء للصعوبة وابتعاد عن السهولة، ويُضرب مَثَل إتّباع الصعب والغامض الـمختلف والنفور من الـمؤتلف باقتفاء الأثر فتقول: «تَدَعُ العَيْنَ وتَطلُبُ الأثَر».

ثانيا: طيفية النص وشبحية الكتابة:

وضع التقليد الفلسفي الغربي الكتابةَ موقعا مُختزلا ومنبوذا أو دُونيا وهامشيا، وتَمَرْكَز الاهتمام حول الصوت الـمسموع الذي نعي حضوره، هذا الاهتمام أدَّى بالضرورة إلى تقديس الدال الصوتي وتـهميش ما هو خطي (graphime)، فنجد نيتشه يقول أن «سقراط هو من لا يكتب»[1].

وهو ما مثّلته البنيوية خير تـمثيل حيث تقف عند حدود الأدلَّة اللسانية ولا تتعداها إلى ما هو برّاني عن إطارها، لذلك عمل دريدا من خلال تفكيكاته وتنظيراته إلى تجاوز تلك الـمُعيقات الفكرية وإعادة النظر فيها ليس بالاصطدام بحدودها الـمعرفية بل بتفكيكها واستبدالها بالاختلاف واللعب بالمعاني، أي أن دريدا لا يقطع الحبال مع البنيوية أو الميتافيزيقيا، بقدر ما يُلقّم ويعالج ويُداوي بالتي كانت هي الدّاء .

أي أن جاك دريدا عبر التفكيكية كان له موقف حاسم ضدّ هذا الانسجام والتطابق أو الوحدة والـمثالية؛ حيث أعاد تثمين فكرة الكتابة

---

(1) – Jacques Derrida، De la grammatologie، Minuit، 1967، p : 15.

وحرص على إبراز أهـميتها، وعارَضَ البنيويِّـين القائلين باختزال الكتابة وتهمشيها على حساب الصوت/ الـمركز.

يُشكك دريدا في أسبقية الكلام وإيلاءه كل هذا الاهتمام، إذ لا يُـمكن إظهار بعض الظواهر التواصلية من خلال الكلام ولا تتخذ شكلا ظاهريا (une forme phenomenale) إلاَّ من خلال الكتابة (أي مجسمة ومرئية) مثل الفواصل والنقط والفراغات والسكنات الكلامية وغيرها[1].

فأزالت التفكيكية الـمركز وأزاحت الـمنطوق لتُولي اهتمامًا بالكتابة وبالنص، وعليه يُصبح النص نظامًا بدون مركز (système décentré)، كـما أزالت وهم تناقض الأضداد «فالاختلاف يُبدّد التعارض الـماثل بين الأقطاب، مزحزحا إياه عن مكانه، وهذه العملية لا تعرف لنشاطها نهاية...»[2].

هذه اللامـحدودية النصية التي توصَّل إليها التفكيك تخالف السكون وتبحث فيما وراء الحضور، وما يسكن في رسوبيات الكتابة من أطياف وما يرتدّ في تلك الـمرآة العاكِسة من أشباح الآخر.

1 ـ دريدا ومنازع الكتابة:

غذّت مرحلة الطفولة والشباب الـمُتزعزعة عند دريدا كوجيتو النقص وزكّت معاناة الألـم، ونـمى إحساس اللاَّانتماء أو الشّتات بين هويات متناقضة (يهودية وفرنسية وعربية). وهو ما لـم يُـمكّنه من مُجاراة منطق

(1) – جون ليشته، «خمسون مفكرا أساسيا معاصرا: من البنيوية إلى ما بعد الحداثة، ترجمة: فاتن البستاني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2008، ص: 225.
(2) – عبد العزيز بن عرفة، «الدال والاستبدال»، ص: 9.

الانضباط أو مسايرة خطاب يؤسّس ويؤصّل للمعنى الواحد أو الهوية الواحدة، فدريدا «كان ينتابه الإحساس بأنه لا يستطيع ترجمة أحاسيسه أو أفكاره بصورة تامة، أمينة ووافية. وهذا...قد غذّى عنده السَّعي الدائم إلى تحسين الأداء واجتراح الصّيغ في ما يُريد قوله»[1]. ما دفعه للاقتراب من الاختلاف والتفكيك، من شبحيّة الآخر وسبر غور العلامات. وهو أيضا ما جعله يضخّ نصوصه بجريانات مجازية وسيلانات دلالية وشلاَّلات بلاغية، دون أن يروي تربة الكتابة عنده.

يظل الأفق مفتوحا للكتابة والتعبير، فسحة ونسيج للتّخريج، لتخريج وتفريغ الشحنات الداخلية من إكراهاتٍ ومكبوتاتٍ. فيتحول التفكيك إلى جهاز كاشفٍ عن الأرشيفات اللاوعية في النص، المُستترة وراء طبقاته التركيبية والمُحتجبة في طياته الدلالية.

إنَّ الكتابة عند دريدا تفور بالألم وتزدان بنارٍ متشظية فتزداد الحرقة ويكثر اللهب، وترسم على جسد النص تضاريس متصدِّعة، تنادي صدوعها بربط السطح بالعمق وتدعو شقوقها إلى الالتئام. ألسنة النص هي ألسنة لهب يبني لفح نيرانها جسرا واصلاً بين النسيان والذاكرة. أو الكتابة شكل متفجر يصل الحضور بالغياب، وبراكين ثائرة وأصوات مدوية تُصالِح بين الهويات والغيريات، الكتابة فعل مؤجّل يلحم الصّدع ويداوي الجرح في خيط لامرئي وشبحي، تائه ولايقيني. فـ«تكون الكتابة كائنا يعضدنا ونعضده، ومغامرين نذهب في استنطاق الممكنات من أجل قراءة جديدة لدفاتر الشتات»[2].

---

(1) - علي حرب، «رحيل جاك دريدا»، سلسلة أطياف، مرجع سابق، ص: 87.

(2) - بختي بن عودة، «رنين الحداثة»، منشورات الاختلاف، ووزارة الاتصال والثقافة، الجزائر، ط1، 1999، ص: 41.

ما نستشفه هو أن التفكيك «أكثر من لغة»، لا يعترف بـحدود، فالكتابة عبور فوق تقطيعات الحقيقة ومرور بين تشتيتات الحروف، هي سيرورة تعصف بالـمستقر والـمألوف، وصيرورة تقصف الثبات فيؤول إلى النثر والتبعثر.

هذا النزوح إلى التعددية والنزوع نحو الأطياف عنوان ودليل عَلى لامـحدودية النص. فتتراقص في ظلاله أشباح الآخر، وتتسلَّل إلى أعماقه نصوص أخرى، وتسري بين سطوره الأضداد في وئام وسلام. «إن ما نـخلقه أو نشكِّله من النصوص يتعدَّانا بـمفاعيله وأصدائه التي لا يُـمكن حصرها أو توقعها»[1].

هذا هو وجه التفكيك، وسـمات هذا الوجه تتقاطع مع الشطحات الصوفية وتتَّفق مع الـميول العرفانية، لكن دريدا لم يعترف بذلك قطّ بالرغم من أنّ مسيرته ظلّت مسيرة إلى المجهول وهجرة تسعى إلى التيقن من وجود ذلك التائه.

كتابة دريدا اختلاف، واختلافه استقفاء لنداء قصيّ أو أثر دنـيّ، رجاء وإرجاء. رجاء في الـحلول وإرجاء في العودة، تتبع لصدى الأصوات، مناجاة للأشباح، وتحسُّس للأرواح، اشتياق للغائب وشوق لاكتشاف الآخر ذلك السرّ الـمجهول.

دريدا في نصوصه وكتاباته لا ينفكّ عن الهجرة والانتقال من مكان إلى مكان ومن زمان إلى زمان كمصغٍ لترددات الصدى وسط الكهوف والـمغارات أو كمشاهد يُركّب بين الحقائق والخيالات، متبِّع للسَّراب ومتأمل فيما وراء الضباب.

---

(1) - علي حرب، «رحيل جاك دريدا»، ص: 92

2 ـ احتشاد الأضداد في النص:

يـميل دريدا إلى الغامض والصعب والمختلف، إذ له انجذاب نحو اللاّمرئي والمحجوب ومطاردة للأطياف في المكتوب. وتردُّد فكرة عودة الأشباح ودعوة الأرواح كله يقع في منطقة الاختلاف حيث تتجلى الذات حرة في موطنها وقريبة من طبعها أين يستوطن المنطق الجدلي للموجودات والتعايش الضدّي للمعكوسات، هناك يتمّ «الانفصال وُصولا للاتصال الخفيّ بالأثر في عتمته الحالكة»[1].

صاغ دريدا تعاضدا بين الأضداد وتعايشا بين الثنائيات بدل منطق الصراع والتناكر الذي يولدّ حدّة الطرح وتوتّر العلاقة، من أمثلة ذلك: الفارماكون (Pharmakon) الذي يزاوج بين السم والترياق أو الداء والدواء، والـملحق (supplément) يعني فائض وإضافة ضرورية، وغشاء البكارة يعني داخل وخارج في آن معًا.

تتمظهر الأضداد وتحتشد في الكتابة تعارضات وأبوريات (aporie) أو أقنعة والتباسات، فالكتابة موطن للمعكوسات والـمقلوبات أو فعل متوتّر بين الظهور والخفاء؛ «الكتابة هي الفضاء الـمحايد لكل الصور والأشكال أو الأفعال تتواقت فيها الأضداد وتجتمع بموجبها التناقضات»[2].

فينهض التفكيك بالكشف عن «المعضلات الداخلية والتناقضات الضمنية وهذه الوظيفة تبين أن كل حقيقة ليست بيقينيات مطلقة أو بديهيات صافية وإنما هي تقابلات وعلاقات مبهمة في القوة»[3].

---

(1) - عبد الله إبراهيم، «المركزية الغربية: إشكالية التكون والتمركز حول الذات»، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط2، 2003، ص: 389.

(2) - محمد شوقي الزين، «الإزاحة والاحتمال»، ص: 206.

(3) - يُنظر: المصدر نفسه، ص ص: 227 و228.

إن كتابة دريدا تتمَيَّز بلعب بالدوال، بسريان بلاغي أو سيلان مجازي يؤديان إلى احتمالات واشتقاقات معجمية، إلى مغامرات وتعدُّدَات دلالية. يجمع في كتابته الفلسفية بين تدفق الاختلافات والثنائيات وتحقّق تَعايش إيجابي وسلمي بين هذه المتقابلات، إنه انصهار وامتزاج بين النقائض والأضداد، ففي المنطق الجدلي لا يستوي الشيء إلا بنقيضه مثل: الخواء والامتلاء، السلب والإيجاب، الهوية والغيرية، العقل والجنون، فالضد بالضد يُعرَف.

3 ـ الحِداد والكِتابة:

إن الأدلة اللسانية أو العلامات هي كينونات لغوية معتمة ومظلّلة تراهن على عمق كينونة أخرى تـحت طيات النص وطبقات التراكيب؛ فـ«اللغة هذا الكائن الـمبهم والـمتواري يتجلى ويتمفصل مع كينونة الأشياء من فرط خفائه وتواريه، فلا يـُمكن فصل الشيء عن اسـمه أو الحدث عن رسـمه وكل حقيقة وجودية هي كينونة لغوية»[1].

إنّ الشبحية في الكتابة هي الظلال الخفية الـمعتمة والشفافة التي لا يـمكن رؤيتها؛ هي ظلال الـمعاني التي تنعكس في تلافيف العمق. فينكشف الشبح ويتجلّى عند تفكيكنا للنص مثلما ينتج الظل عن الشخص بفعل أشعة الشمس. ومن خلال تأويل الصحائف وتقويل الحروف، تتبدّى أطيافُ النصوص من عتمات الذاكرة وسحيق النسيان. فتقرأ إستراتيجية التفكيك كلام الـمسكوت وصراخ الـمكبوت، ويتمثّل لنا الطيف بعد خفاء وفناء. ومنه يكون التفكيك آلية لتحرير الأطياف الـمحبوسة في سجن منسوج.

---

(1) - محمد شوقي الزين، «الإزاحة والاحتمال»، ص: 150.

يُمارس التفكيك نوعا من الالتفات إلى تلك الـمكبوتات أو الالتقاء مع تلك الـموجودات التي طواها النص والنسيان فأصبحت من مـخلَّفات الذاكرة والـماضي، فالتفكيك أداء يرجو من خلال تأويلاته وقراءاته أملا في بعث الـمُقصى والتماسا في استعادة الـمنسي، ذلك هو الوجود الشبحي أو العطاء الحقيقي. إنّ «العطاء ليست له وجهة معينة وليس له صاحب معروف ذو هوية محددة»[1]، لأنَّه عطاء دون حساب، عطاء مـجاني، لا يُراعي اعترافا بالجميل ولا ينتظر نكرانا أو مقابل له.

التفكيك عند دريدا بعثُ الرَّماد من جرّاء الحرقة والاحتراق بنار ولـهيب الكتابة. هذه الأخيرة هي حكاية غياب واغتراب، فالنص يحكي في أحشائه الـموت والحداد أو الرثاء والعزاء. فالحداد هو الطيف الذي يتوارى خلفَ أشكال سردية أو هيئات خطابية، تتشتَّت فيها الدَّوال وتتقنّع فيها العلامات.

إن دريدا في تفكيكاته وتكتيكاته لا يكتب ليُنمّي أرصدة اللغات الخشبية، أو يُنمِّق الأساليب الكتابية ويُزوِّقها ويُلبِس الحضور أوشحةً والوعيٍ أربطة عنق. دريدا يُـمزِّق بصرامة تلك الـمُتعاليات الـمركزية ويُحطِّم بحدة السراب الذي يغشى الغياب والحداد اللامفكر فيه.

يـمتلك التفكيك رغبة قوية في فضح بداهات النص ويقينيات الوعي، وإرادة جامحة على التنقيب عن رسوبيات الكتابة، والبحث عن الـمؤجل والـمغيّب، عن الآخر والـمؤخَّـر، عن أشباح الحروف وأشباه النصوص، عن الـمعنى الذي هو «مجرد طيف إن لم نقل زيف أي معنى لا حقيقة له سوى في ارتحاله وإرجائه»[2].

---

(1) - Jacques Derrida، La carte postale، p : 81.

(2) – محمد شوقي الزين، الإزاحة والاحتمال، ص: 222.

قوام الكتابة شبحي، ويُعيد التفكيك من خلال ذلك القوام الشبحي استعادة اللاَّمعنى والشبح أو الـموت والحِداد، واستحضار ما طواه النسيان أو غفلت عنه الأذهان. إذ ترى ميتافيزيقيا الحضور أن الكتابة حلول الرسم وتـجلي الاسم (والاسم في اللغة يُطلق أيضا على الكتاب)[1] على شكل علامات، وهذا الحلول أو التجسد والـمثول هو إحالات إلى الحضور والوجود ونفي للغياب وإقصاء للفناء. فيدحض دريدا من هنا هذه الـمنطلقات ليعيد تثمين تلك الـمقولات الطيفية، فـيُولي بَـالاً للموت وللمُستتر، للاّوعي والـمُضمر، وكل ما يُقابل الغياب واللاّحضور. أي تكون الكتابة بـمجازاتها واستعاراتـها جسرا للعبور إلى الـحِداد، إن النَّقط والحرف وما والاهـما من رسم الكتابة وأدواتها مثل الـمداد استعدادٌ للـحداد، خاصة الـمـداد الـمُدمى أي ما يُكتب بدماء القلب عن الخبايا والسرايا، عن السر والسرائر، عن الجميل والقبيح، عن الـمُذهل الغريب والـمألوف الـمعروف.

دريدا مسكونٌ بالـموت والحِداد، وهو ما يظهر في بطون كتاباته وسطوح نصوصه[2]. بالحداد يُحاول دريدا إحياء الرفات وبالرثاء ينفخ في روح الحياة، ويكون التفكيك بذلك بـثٌّ للطَّيف بعد الـخطف أو بعثٌ للحرف بعد الـخسف، مثلما يُبعث الـمرء بعد الـحتف.

إنّ «الكتابة غائبة لأنها حاضرة في كل مشرب أو مأرب، الغياب هو انعدام المرسِل والمرسل إليه تتوجه الكتابة إلى كل فرد أو كائن، فهي تتوجه نحو اللاَّمسمى (anonyme) نحو المحايد. تنطلق الكتابة من الحياد (الـمداد) لتنتهي إلى الحياد (الحداد) بدون اسم أو نعت أو إشارة»[3].

(1) – «لسان العرب»، المجلد السابع، ص: 587.

(2) – صفاء فتحي، «من الفكرة إلى الشبح»، ص: 78.

(3) – محمد شوقي الزين، «الإزاحة والاحتمال»، ص: 205.

4 ـ أطياف النص وأشباح الكتابة:

يضمّ النص طبقات هيروغليفية ومداخل مجازية وشبكات دلالية مشتتة، فيسعى التفكيك إلى قراءة تلك الرموز والنفوذ إلى تلك الـمداخل أو فتح الأبواب، فيصبح التفكيك اقتفاءً حثيثا لأشياء النص وأشلاء الكتابة، وأصداء الآثار والبصمات.

إن الكتابة جسـد مدسوس بالـمكبوتات، تتطلب قراءته وتفكيكه جسّا للنبض وحسًّا باللاَّمرئي واللاَّمكشوف، وسبرًا لأغوار النص بالتَّنقيب والحفر عن الـمضمر والـمستور، ومطاردة للأشباح التي تسكن هذا الجسد (الكتابة)، ومحاولة اصطيادها بعد أن تلفظ الألفاظ أنفاسها، واقتفاء أثرها بعد تشظي معانيها؛ وذلك هو «الـمستحيل دركه وإن كان من الممكن معرفته. إنه إشارة بدون عبارة أو كائن لطيف دون جسد كثيف. رمزية المعنى تدل على أن اللغة لا يمكنها استنفاد ما تريد (أو ما أرادت) قوله، لأن ثمة إرادة في التعبير تتجاوز ما ينسقه الخطاب وما ترتبه اللغة»[1]. إذن يختلف النص عن اللغة، فهو يطارحها بالسؤال ويُجادل في الدلالات ويتشظّى فيه المعنى إلى ذرات وشذرات، وهو محركها إلى التغير والتقلب فـ«لا يفتأ يغيِّرها حتّى لا تستكين إلى مُمارسة آلية متكررة»[2].

الشبح يقعُ «هُنا» في دهاليز النص في ذلك الكبت الجواني الـمُباح في قوالب برانية من ألفاظ وتراكيب لسانية، فالكتابة تجلي وحلول للاّمرئي والـمستور وتحققه وتجسده ماديا حاضرا وموجودا مرئيا للعيان.

---

(1) - محمد شوقي الزين، الإزاحة والاحتمال، ص: 163.

(2) - عبد العزيز بن عرفة، «الدال والاستبدال»، ص: 10.

فالكتابة ذات بنية طيفية أو هيئة شبحية، تكون فيها الدوال مرجأة والعلامات مؤقتة، هذا الإرجاء أو التَّأجيل يفتح شرخا لامحدودا بين الدال ومدلوله، وهذا الشرخ أو «هذه المسافة تتخذ شكل حركة إجرائية مولدة للدلالة في بعدها اللامتناهي أو اللايقيني (Aporétique) أو الشبحي عكس التصورات البنيوية. والنتيجة المنطقية لذلك ليس هناك حقيقة بالمفرد بل هناك حقائق ممكنة ولا متناهية»(1).

والشبح من هذا المقتضى لا يمكن بلوغه أبدا، هو ما تناوله دريدا في كتابه «أطياف ماركس»، حيث سعت الشيوعية إلى بلوغ الشبح وإعادة الغائب الذي فات، واستعادة ما مضى لإصلاحه، «وهذا عبر الاستحضار المجرد، النظري والتخيلي، وبالتالي الشبحي للوعد القادم»(2). ويُصبح الاختلاف حسب دريدا هو «النموذج الأصلي لما بقي خارج نطاق الفكر الميتافيزيقي الغربي، لأنه هو بالذات شرط إمكانية هذا الأخير»(3).

إذا كان التفكيك «أكثر من لغة» فـ«النص أكثر من نص»، أي توالد أكثر من صوت وتداول أكثر من ذات داخل هذا النسيج المكتوب،فيتردّد الشبح في النص ويتكررّ «في جُملة لانهائية من الازدواجات كنسخ لا أصلية تمنع من خلود واستمرار الأصل والأصلي»(4).

يحيل التكرار إلى المادة والفيزياء، لكن تكرار الأشباح تكرار نفسي

---

(1) – عبد الله بريمي، «أطياف المعنى: التفكيكية ومطاردة العلامات»، سلسلة أطياف، مرجع سابق، ص: 60.

(2) – صفاء فتحي، «من الفكرة إلى الشبح»، ص: 80.

(3) – جون ليشته، «خمسون مفكرا أساسيا معاصرا: من البنيوية إلى ما بعد الحداثة»، ص: 224.

(4) – محمد شوقي الزين، «تأويلات وتفكيكات»، ص: 202.

مختلف، التكرار الفيزيائي هو تكرار لأصعدة بدل أن يكون تكرارا لعناصر على صعيد واحد ووحيد، تكرار بالقوة، بدل أن يكون فعليا. إنّ «التكرار يطابق نفسه ولا يُغايره، أما الإعادية فتعني أن الشيء (النص) يعود ويعود في شكل مغاير لما كان عليه، فهو في كل مرة نفس الشيء وفي كل مرة شيء جديد»[1]. يقول دريدا: «الدال منطوق أو مكتوب محكوم منذ البداية بطابع تكراري يفرض عليه وجهات متعددة ومجهولة»[2].

نستنتج من ذلك أنّ الاستنساخ في النصوص هو تمثيلية لامحدودة، فالكتابة متعددة الأداء كثيرة الأصداء، تتشابك في أغوار النصوص نصوص أخرى، ويكون التفكيك بحثًا عن الاختلاف «هنا»، «بين الواقع والتمثل، بين الحقيقي والمتخيل، بين مجرد الحضور والتكرير»[3].

5 ـ **تجلي الآخر في النص:**

في الكتابة تنعكس الذات (L'être) ويتمثَّل الأخر (L'autre). إن الكتابة فعل مرآوي يؤدي إلى الإيهام، و«الذات المتكلمة لا تستعمل كلمات خاصة بها، بل تكون عرضة لدوال آتية من بعيد متحكمة في شوقها وتفكيرها؛ بحيث أنها لا تقول بالضبط ما تريد أن تقول»[4].

فيترسّب الآخر وتتراكم أطيافه في لاوعي الكتابة، في أعماق النص، فالكتابة لها «سلالة وجذور وأشباح»[5].

---

(1) - صفاء فتحي، «من الفكرة إلى الشبح»، ص: 81.
(2) - Derrida، La carte postale، p : 88.
(3) - جاك دريدا، «الصوت والظاهرة»، ص: 91.
(4) - رجاء بن سلامة، «العشق والكتابة: قراءة في الموروث»، منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا، ط1، 2003، ص: 19.
(5) - بختي بن عودة، «رنين الحداثة»، ص: 150.

مقولة الارتدادية والشبحية تكمن في أن الكتابة «ترتسم من خلال تـمظهرات اللاوعي وخطابات الغيرية ودلالة الـمرآة، ويدل على شجرة النسب (أو العلاقات وتوتر الأضداد) ومخزونات الاضطراب والعنف والحاجات الأوديبية مقابل أنظمة لغوية دالة وخاضعة لمراتب لسانية عفوية وبديهية، واحدية وازدواجية»[1].

يعمل التفكيك في النص على الإنصات إلى الهواجس والأحلام في النص، إلى الإقصاءات والنسيانات، الرغبات والـمكبوتات. إن التفكيك انتباه إلى ما هو خاطف، باروكي ومرآوي، شبحي وملتبس.

بذلك يكون التفكيك سياسة أو إستراتيجية للحفر عن رسوبيات النص؛ حيث يهمس الطيف وتُسجَن الذات ويُنفى الغير ويُطمس السر. فتُسدل الـحُجب على تلك الـمقولات الشبحية ويتراكم الرماد على تلك الحقائق الطيفية. فلا يفتأ التفكيك يقوم بـحلّ تلك التماسكات وشلّ تلك اليقينيات، فآلية التفكيك «لا تفتا تكسر قيودها لتفلت من عقالها. هي النص ونقيضه، وهي مركزه وهامشه. وهي لا تفتأ تُمزِّق نسيجه؛ لأن صلابته وتيبسه يحولان دون قراءته. والقراءة نشاط وفعل صيرورة لا ينتهي. لأنها ليست اختزالا للآخر الذي لا يحتويه. فهو عصي عن الاحتواء ولأن القراءة بدورها، لا تفتأ تقيم مسافة الاختلاف، فيبقى دائما مرجأ»[2].

6 ـ وهم العلامة وأثر الشبح في الكتابة:

الكتابة استعمال رموز اللغة وحروفها، فتنعكس بصماتها وآثارها.

---

(1) – بختي بن عودة، رنين الحداثة، ص: 166.

(2) – عبد العزيز بن عرفة، «الدال والاستبدال»، ص: 21.

والأثر (La trace) في فلسفة التفكيك مصطلح استقاه دريدا من ليفيناس، وهو تسمية جديدة للكتابة يُعبّر فيها عن الآثار الـمحكية.

الكتابة في مفهوم التفكيك شبكة من الانزياحات والتَّباينات أو إطار يتعذّر ضبطه أو قياسه أو البتّ فيه وتحديده (indécidable). إذ أن صاحب الأثر غائب، ومدلوله غائم «غير سابق لدالّه غير مكتف بذاته، والمحو جزء من بنيته»[1].

إن العلامة أو الوسم (marque) يرمز إلى خفاء أو خواء وإلى امتلاء، يُناهض بقوة النسيان والفقدان (manque)، ميزته الشبحية فيُثير الريب ويسكن الغياب ويترعرع في كنف الماضي، فالوسم كالوشم، والحرف في الكتابة يقف على شفا الجرف، في حافة الخواء والامتلاء[2].

إن تتبع الأثر في الكتابة عند مؤسس الغراماتولوجيا تتبع لتلك الخيوط الشبحية التي تفصل وتصل بين الحاضر والغائب أو بين الماضي والحاضر والممكن والمستحيل أو بين الدال والمدلول[3]. في إستراتيجية التفكيك عند دريدا هناك وهم العلامة الأصل أو الدال الـمركز والذي يتقنّع بالحضور ليحجب شبحية الحرف وأطياف الكتابة وتشظي الـمعنى، فالعلامة تبدأ بتكرار نفسها وتناسخها في هيئات مـختلفة ومغايرة مناهضة للثبات ومناقضة للتطابق.

إنّ تتبّع الأثر أو ترصّد أشباح الكتابة عند دريدا صياغة ذات وجه ثانٍ تدلّ على الضياع والغياب، أو التّيه والسراب، أو الوهـم والـمحو والتصاقهم بالعلامات.

---

(1) - رجاء بن سلامة، المصدر السابق، ص: 14.

(2) - يُنظر: «الدال والاستبدال»، ص: 10.

(3) - Voir : L’écriture et la différence، p : 314

إذن تتأسس الكتابة (باللاتينية Scriptum) على الشبحية (باللاتينية Spectrum)، فلا يُمكن إدراك أشباحها، فمفردات الكتابة تشير إلى الغياب، وتقبع علاماتها تحت الشطب والـمحو وتتجلى كأطياف يسعى القارئ إلى مطاردتها لاكتشاف كنهها واستنطاق مسكوتـها. فـ«لا وجود لأثر دون اختفاء مـمكن لأصل الأثر. هذا لا يحدث على مستوى الفعل أو الكلمة الـمكرّرة وحدها فقط، بل يتجاوزها إلى النص واللغة بشكل عام. فبنية اللغة، نِتاج أحداث من صنع أفعال كلام سابقة»[1].

ثالثا: الغيرية وأشباح الهوية:

أقدمت الميتافيزيقيا الغربية على حجب الآخر بشتى ذرائع اللوغوس وتحت مسوّغات الوعي والعقل. فالهويات أو الذوات تُختزَل في ضمير الحضور «أنا» ويُنبَذ الغير ويُستبعَد الآخر بالمقابل؛ فالغير أو الآخر هو «كل ما ليس أنا، سواء كان قريبا مني كل القرب، أو بعيدا عني كل البعد؛ أي هو من لا يشبهني»[2].

إن منطق المركزية يزجّ الذوات في سجن الوحدانية، ويأسر الهويات في صرح الأحادية، فهذا التمركز تضييق للخناق وشدّ للوثاق، وتسييج يمنع من تجاوز الحدود أو التفاعل مع الغائب المفقود. هذا المنطق يعتبر أن فلسفة الخروج عن الهوية هو «ورطة وتسميم استعاري للغة-الأم أو للأصل الذي يتطابق مع الدينامية الشاحبة للأب»[3].

---

(1) – عبد الله بريمي، «أطياف المعنى: التفكيكية ومطاردة العلامات»، سلسلة أطياف، ص: 70.

(2) – علي حرب، «الأختام الأصولية والشعائر التقدمية: مصائر الـمشروع الثقافي العربي»، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، وبيروت، لبنان، ط1، 2001، ص: 50.

(3) – بختي بن عودة، «رنين الحداثة»، ص: 183.

بهذه المسلمات التي أبّدها الفكر الغربي يظلُّ الآخر قابعا في جزر المجهول أو سرّا كما عبَّر عنه جاك دريدا. هذا الآخر، أو ذلك الشبح الذي نتوجّس منه خيفة والذي نطلق عليه اسم «الغيرية (L'altérité)» ما هو إلاّ مغايرة للذات فقط، ما هو إلا فرع آخر عن «الأنا» وانحدار من الهوية. فما الغيرية «إلاّ الشبح المتجلي في مرآة الذات»[1]؛ وما الآخر إلاّ انعكاس الأنا وصداها، أو شبحها وظلها الذي لا يُفارقها. إن الآخر هو الشبح المرجئ أو المصير المؤجل للهوية.

من هنا ترتبط مسألة إدراك «الذات» للآخر عن طريق تخيُّل هذا «الآخر» بالقياس أو النسخ، والموازاة أو المحاكاة؛ فالفرادة والتفرُّد يظلان دائما موسومين بإمكانية النسخ كما الأنا ستظل مصابة بالآخر، والحي مشدوه بالميِّت[2].

يرى دريدا أنّ الشبحية تنهض على التعددية واللامحدود، أي على نسف أحادية الأنا وخلخلة مركزية الذات، هي اعتراف بالمختلف ويقين بالآخر، ودعوة مفتوحة للهويات للتعرف على الغيريات، إذ هناك تداخل وتشابك بين الهوية والغيرية بمعنى أن ما نحسبه أو نستبعده بوصفه الآخر، قد يكون وجهنا الآخر أو من نتمنى أن نكون مثله[3].

إنّ العلاقة بين الأنا والآخر لا تفصلها إلا خيوط وهمية وطيفية، هي نفسها تلك الصلات التي تربط بين الظل وصاحبه أو الشبح وشخصه،

---

(1) - محمد شوقي الزين، «الإزاحة والاحتمال»، ص: 201.
(2) - صفاء فتحي، «من الفكرة إلى الشبح»، ص: 80.
(3) - علي حرب، «الأختام الأصولية والشعائر التقدمية: مصائر المشروع الثقافي العربي»، ص: 43.

فـ«لا ينفك أحدهما عن الآخر فيما هو يصوغ مشروع حياته أو يلعب لعبته على مسرح وجوده، فلا غنى للواحد عن آخر يواجهه على أرض الواقع. أو يتخيله كأليف وشريك أو كصنو وند أو كخصم وعدو»(1). هو ما جعل دريدا يُنذر من خطر استبعاد الآخر واستعباد الذات بالـمقابل، ويلجأ إلى التمثيل عن ذلك بـمقولة الشبحية حيث تنعكس صور ذواتنا في الآخرين.

وحتّى دريدا نفسه شبح يتعدّد بين هويات متمايزة وأصوليات متصادمة ومتصادقة فيما بينها، ويتردّد وراء أقنعة متخالفة؛ إذ هو: يهودي وعربي، فرنسي وجزائري، ولا يتخلّى على واحدة من هذه الهويات المتغايرة فيما بينها.

انطلاقا من هذه الانتماءات المتعددة لفيلسوف التفكيكية، يبدّد دريدا الحُجب التي أُسدِلت على الآخر. فيعمل في تفكيكاته على تعرية المنظومات الثابتة للمفاهيم واليقينيات، ونسف تلك المسلمات التي أبّدت الأصول والمركزيات، فـ«لا هوية ذات بُعد واحد أو وجه واحد، بل هوية مركبة لها غير وجه وتنفتح على أكثر من عالم»(2).

هذه الشبحية المزدوجة الوجه تعكس بامتياز التباس الأنا بقناع الآخر أو باروكية الذات؛ أي أن الغيرية هي الوجه المغاير للهوية، أو كما يقول بختي بن عودة «مرآة تتكشف من خلالها أسطورة الهوية»(3)، فلا ينفصل الآخر عن الذات بل هو شبهها وشبحها أو مقلوبها ومعكوسها.

---

(1) - علي حرب، الأختام الأصولية والشعائر التقدمية، ص: 53.
(2) - علي حرب، «الممنوع والممتنع: نقد الذات المفكرة»، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، ط4، 2005، ص: 106.
(3) - بختي بن عودة، «رنين الحداثة»، ص: 164.

محاذير إقصاء الآخر ونبذ الغير:

إقصاء الآخر يعكس أمراض الأنا وعقدها، ويقضي على مقولة التعدّد ويوطّد الأحادية والتفرد، أي يُنكر التداول والتبادل والاعتراف بالاختلاف ويتوغّل في عنف التطابق. أو هو فلسفة عمياء لا تُبصر الأشباح التي تطوف بنا أو الأغيار التي تشبه ذواتنا.

وقد توطّدت فكرة نبذ الآخر الشبحي نظرا لغيابه عن الوعي وتواريه وطيفيته. فـ«الـهو» في الخطاب العِرفاني أمارة على الخفاء والسِّـتر، أو إشارة على الحجب والغياب. إنّ «الهو خفي جلي في الوقت ذاته، يختفي من شدة نصاعته (مثل النور الذي يبدي الأشياء، ولا يمكن رؤيته في ذاته، لأنه في ذلك هلاك البصر) ويتجلى من فرط تواريه»[1].

إنّ «الآخر الغائب» كثيفُ الحضور فينا، دائم الحلول والمثول، دائم التجسد، «نزرعه في تربة نسيجنا النفسي وخلايا دماغنا ليفضي ذلك إلى مشارفة تخومه. فيكون اختلافنا معه وعنه اختلافا منه...فهو اختلاف يسكن منشأه هو: فنحن لا نطرد الغير لنقيم نحن كما يفعل البعض»[2].

هذه الكثافة الحضورية التي يحملها الشبح تجعل من «الآخر» أو «الغير» يتعذّر على أن يُختزل في الهامش أو يُختزن في الفائض، ويُعزل في سحيق المجهول ويُصنّف في «هذا الخارج» عن الذات، في ملحقاتها وهوامشها. فهو ذو بنية شبحية انعكاسية وارتدادية.

لكن فلسفة التفكيك مـمثَّلة في جاك دريدا وأشياعه تدفع الهويات

---

(1) - محمد شوقي الزين، «الإزاحة والاحتمال»، ص: 201.

(2) - عبد العزيز بن عرفة، «الدال والاستبدال»، ص: 17.

والغيريات إلى التَّفهُّم والإنصات رغم الـمتناقضات والـمتغايرات والخيوط الوهـمية والفواصل الطيفية، إلى التعايش والحوار. وفكرة القبول بالآخر كشبح منسوخ عنّي أو كطيف يُشبهني «هو الهبوط إلى أعماق الذات كأرض مبدعة وليس كسطح ثابت وكسول»[1].

الـمرأة مرآة الرجل وشبحه الأبدي:

يرى جاك دريدا أنّ في كل كائن معروف كائن غريب عنه. وفي كل كائن غريب، كائن معروف. وللغريب أن ينفذ إلى مألوف الخطاب فيفجر ويستقر فيه فيألفه[2]. إنّ الرجل لباس الـمرأة وظلها وأثرها ومنه «التدثر بالأثر هو ارتداء لباس الآخر مجازا، ودرء الالتباس بالآخر حقيقة، لأنه لا يمكن اختزال الذات والآخر، أحدهما إلى الآخر. لا ينفك أحدهما عن الآخر، ولكن يستقل أحدهما عن الآخر بحدوده المشروعة وأعرافه المسنونة»[3]. فالـمرأة هي شبح الرجل ومعكوسه، وطيفه ماثل في كيانها وشبهه في عمق وجدانها. شبحه معها في كل مكان وزمان وفي كل موطن أينما نزلت وأينما حلت واستقرت، هو كالجن (والجن في اللغة أصل على الخفاء والستر) يستوطن الجسم ويسكن الجسد ويأبى الـمغادرة.

تتميز هوية الـمرأة بـميزات الشبح فهي حاضرة في لاحضورها، متشظية ومتعددة تتفرع من ذات واحدة (خُلِقت أم البشرية حواء من ضلع

---

(1) - بختي بن عودة، «رنين الحداثة»، ص: 79.

(2) - عبد العزيز بن عرفة، «الدال والاستبدال»، ص: 20.

(3) - محمد شوقي الزين، «محمد أحمد البنكي، التفكير الرجئي: مدخل إلى فلسفة واعدة»، في كتاب «إرجاء مغاير: دراسات حول اشتغالات محمد أحمد البنكي النقدية»، سلسلة أطياف، العدد2، ط1، 2010، منشورات مؤسسة الدوسري للثقافة والإبداع، مملكة البحرين، ص: 15.

آدم)، إن الرجل والـمرأة يُركِّبان رغم اختلاف بنيتهما ائتلافًا، أو هما نسختين كل واحدة منهما تُتَمّم الأخرى.

الـمرأة عمق بلا قاع، تتعلق بالمجاز والرمز وتلامس الـمجهول والغرابة، كما ترتبط الـمرأة بقضية الفكرة (تتصل الفكرة بالرؤية، المرآة)، فهي عصية على الإدراك أو شبح صعبٌ على القبض، مضللة كالحقيقة، تدهش مثل الخيال والسراب.

فيتابع الرجل أثر الـمرأة ويتقصّى عنها ويغترب من جراء ذلك، لأن الـمرأة ملفتة ومختلفة، تتغاير سـماتها وتختلف نعوتها عن نعوت الرجل، وهو ما يصنع الرغبة، الرغبة لاكتشاف ذلك الآخر الجاذب للنظر أو إدراك ذلك الفكر،«لـم يعد الفيلسوف يُمثّل الحقيقة، وهو إذ ينفصل عنها من تلقاء نفسه، ولم يعد يتابع إلا أثرها، إنه يتغرب أو يدفع الفكرة إلى الاغتراب»[1].

خاتمة: أشباح دريدا:

ربّما كانت الشَّبحية هي مقوّم الدرس، ومحرك البحث وطاقة دريدا الفوّارة التي فجّرت سيولا من الكتابات والاختلافات، مقولة الشبحية هي التساؤل الـملحّ والرغبة الـجامـحة والهاجس الفكري الذي شغل بال دريدا. هي طرحٌ غيَّبه الفلاسفة من أفلاطون إلى هيغل، البحث عن هوية هذا «اللاشيء» اللامستقر، الوهـمي واللايقيني، ذلك التائه المفقود الذي يوجد بدون حضور، ويحلّ دون زمان أو مكان موعود، ويفنى في خلود.

(1) - جاك دريدا، «المهماز: أساليب نيتشه»، ترجمة: عزيز توما وإبراهيم محمود، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سوريا، ط1، 2010، ص: 123.

مقولة الشبحية خطاب يـمتليء بالهذيان والفلتان، فالآثار والأطياف والخطى والحروف وغيرها من المقولات الشبحية تُغوي بالدّرس، لكنها طرح معقّد لا يسهل على الفحص. من هنا تتفجر كتابات وإبداعات دريدا.

إن الشبح يفلت منّا لكنه يسكننا، يفرّ منا ويُصرّ على مطاردتنا، فلا مقاومة ولا خيار، فالطيف كالتذكار يمضي ويسري في خارج المكان وخارج الزمان، عديم التأثر، غير حاضر وغير ظاهر، «يرانا ولا نراه وهو ما لا يمكن للعين أن تلتقي بعينه أو للنظرة أن تقاطع نظرته»[1]. موجود ومفقود؛ فما أكل الدود تحت اللُّحود من الجلود إلا تجسيدٌ للخُلود، وما غياب الأشخاص عن أعيننا أو فِراقهم أمكنَتنا ومواطنَنا إلا نذير بالبقاء، وما كان الوداع -أبدًا- إلا وعدًا باللقاء، وما كانت الأواخر إلا مقدمات وبدايات.

(1) - صفاء فتحي، «من الفكرة إلى الشبح»، ص: 79.

القراءة اللسانية وحفريات المعنى في النَّص القرآني عند محمد أركُون محاولة لتفكيك العقلانيات الدوغمائية

«الفكر الديني -الآن- بحاجة لباحثين مستقلين بعد أن كان طيلة قرون عديدة إمّا حكرًا على سدنته وخدامه المُتحمِّسين (رجال الدّين) وإما دريئة للمجادلين الذين يستهدفون غايات أخرى».

محمّد أركون،

الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص: 47.

تقديم:

تتّسم كتابات **محمّد أرْكون** (M. Arkoun) بجرأة علمية على اختراق الحدود المفروضة على الفكر الحرّ من طرف الرقابة الرَّسمية أو التأويل الاجتماعي المهيمن[1]، ما تطلّب منه شجاعة معرفية في التطرّق إلى مباحث تُصنّف في مصافّ اللاَّمفكّر فيها أو المستحيل التفكير فيها، فأبدى في مشروعه الفكري والنقدي طاقات تحليلية عالية سدّت الثغرات

(1) - يُنظر، محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟، ص: 79.

التي أنتجها بُرود وسطحية الدراسات الاستشراقية أو حماس وتَعالي القراءات الأرثوذكسية[1] والتفسيرات الإسلامية الموروثة.

للمفكر محمد أركون موقف ينتقد فيه الطرح الماضوي والطرح الاستشراقي الفيلولوجي الوضعي حول قراءة النص القرآني[2]، واستقل لنفسه طريقة جديدة يستند فيها إلى مُنجَزات العلوم الانسانية ومناهجها المستحدثة وعلى رأسها: الانتروبولوجيا والسوسيولوجيا واللسانيات والسيميائيات والتفكيكية والأركيولوجية وغيرها.

إن هذا الإقبال المعرفي - عند أركون- على نقد العقل الإسلامي لما يشوبه من رؤى مقدَّسة وتبجيليَّة، هدفَ من ورائه إلى «دراسة التراث دراسة علمية، ولذلك ينتقد الطريقة المثالية المتعالية، محاولا رسم بعض المعالم الكبرى للمنهجية المناسبة لدراسة التراث العربي- الإسلامي»[3].

إنّ مشروع أركون النقدي خصب شاسع، يتّسع لكثيرٍ من الفحص والدَّرس والتَّعمق، ومن عسير الأمور تناول جميع القضايا المنهجية أو الأطروحات الفكرية لما يعتريها من تشعُّب وتعقّد عند هذا المفكر

---

(1) - يعني مصطلح أرثوذكسية النواة العقائدية الصلبة والمغلقة على ذاتها لدين ما أو لأيديولوجية ما أو لاتجاه سياسي ما والتي تدحض وتنفي كل ما هو خارج دائرة اهتمامها وتعتبره هرطقات، وتمس الأرثوذكسية كل الديانات بما فيها الإسلام. يُنظر: محمد أركون، «من فيصل التفرقة إلى فصل المقال: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟»، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط2، 1995، ص: 11.

(2) - يُنظر: محمد أركون، «الإسلام الأخلاق والسياسة»، ترجمة: هاشم صالح، دار النهضة العربية، ومركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، ط1، 2007، ص: 15 و21.

(3) - الزواوي بغورة، «ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر: محمد عابد الجابري، محمد أركون، فتحي التريكي، مطاع صفدي»، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2001، ص: 74.

المجدّد، فيقع الباحث منّا في نوع من القراءة الإسقاطية أو النظرة الاختزالية و«من الصعب - إن لم يكن من المستحيل- على الباحث في فكر محمد أركون أن يتوقف عند أحد جوانبه دون أن يجد نفسه منخرطا في تحليل جوانب أخرى»[1].

من هذا المنطلق أقتصر في دراستي هذه على طريقة اشتغال أركون على النص القرآني وكيف وظّف آليات لسانية تحليلية حديثة واختبر مدى فاعليتها وجاهزيتها في قراءة النص القرآني المقدس عند المسلمين - منذ مئات السنين - متحررا من المطبّ اللاهوتي والمنظور الماورائي.

تحليل الخطاب القرآني: الرهانات الجديدة وإحداث القطيعة

ما ولَّدَتْه المدارس اللاهوتية والفقهية - في تحليلها للنّص المقدَّس أو الخطاب الدّيني - من تصورات تقليدية وتفسيرات كلاسيكية يلفّها الجمود والسكون يجعلها اليوم خارج مجالَيْ القوانين المعرفية السائدة والأنساق الفكرية؛ لأن هذا التصور البَالي «لا يستطيع أن يُفكر ولا يُريد أن يفكر في المفاهيم والقيم الحداثية تفكيرا معرفيا مؤسّسا»[2].

يستطلع أركون بذلك إلى إحداث قطيعة مع التفسيرات اللاَّهوتية عند المسلمين والتحليلات الأرثوذكسية عند المستشرقين التي تعجّ

(1) - نصر حامد أبو زيد، «الخطاب والتأويل: سلطة السياسة وسلطة النص»، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، وبيروت، لبنان، ط2، 2005. ص: 107

(2) - مختار الفجّاري، «نقد العقل الإسلامي عند محمد أرْكون»، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2005، ص: 5.

بالـميثولوجيا والتقديس والتَّبجيل ويطغى عليها الطابع اليقيني والـمتعالي الذي يحوّل تفسيراتهم وشروحهم إلى مسلّمات معرفية تؤثر تأثيرا ضمنيا كبيرا على الإسلام والمسلمين اليوم.

فتظلّ نظرة الـمسلمين الجوهرية حول الإسلام أو نصّه التأسيسي (القُرآن) غير قابلة للتغيُّر إلى حَـدِّ «التحجّر العقلي» أو حتّى حدّ «التطرف التنظيري» والـمُـغالاة في الأدبيات المتراكمة[1]. وهنا تكمن مهاول الأصولية في اجترارها للقراءات والتفسيرات والشروح الموروثة التي «تقتصر فقط على علم النحو وعلم المفردات والبلاغة وعلم المعنى، وهي أدوات غير كافية، لكن الأدوات والـمناهج المستحدثة في إطار الفكر الغربي، والجديد على الوعي الغربي نفسه [والتي تحتل الألسنيات منها مكانة ذات أهمية بالغة] من شأنها أن تثير فزع الخطاب الإسلامي والهيئة الاجتماعية، وخطر التضحية بمفهوم كلام الله الموحى به في القرآن»[2].

إنّ الدوغمائية تعمل بعنفٍ على إلغاء ومـحو أيّ عقيدة أو تصور إيـماني يخرج عن حلقة اهتمامها وتُوصِل العقل بروحها الـمنغلقة إلى سدّة الـممنوع أو الـمحرّم التفكير فيه[3]. ينبغي إذن تحرير ونقد تلك الدوغمائية بالعودة إلى منجزات الحداثة والْـتِـمَاس نتائجها. فالفكر الإسلامي حتى يومنا «لا يـمتلك لا الجهاز الفكري ولا الـمصادر أو

(1) - محمد أركون، «أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟»، ص: XVII

(2) - نصر أبو زيد، «الخطاب والتأويل: سلطة السياسة وسلطة النص»، ص ص: 122 و123.

(3) - يُنظر: محمد أركون، «الفكر الإسلامي: قراءة علمية»، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، والمركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، وبيروت، لبنان، ط2، 1996، ص ص: 5 و6.

الإمكانيات الثقافية والعلمية التي كانت قد تراكمت في الغرب تحت اسم: الحداثة»[1].

يضيق - إذن- الأفق المعرفي في الفكر الإسلامي أو يبدو مسدود الرُّؤى مديرا ظهره للقراءات العلمية والنقدية، هذا هو جوهر المهمة التي يقوم بها أركون «**نقد العقل الإسلامي**». وهي مهمة خطرة وشائكة ومحفوفة بالـمهول والـمخاوف. إلاَّ أنه يملك شجاعة علمية «نابعة من الوعي بأن كل خطاب يزعم امتلاكه للحقيقة هو خطاب مشبوه، وأن القراءة البريئة - والمعرفة المحايدة- لا وجود لها»[2].

يتصدّى محمد أركون لهذه التيولوجيا (La théologie) بإخضاعها للنقد العلمي مستعينا بآليات الحفر وأدوات التفكيك والاشتغال الألسنـي ليُصبح من المقدور الفصل والتمييز بين «ما فرضه العقل الدوغماني على تصوراتهم للماضي البعيد والقريب، وبين ما يفتحه الخِطاب القرآني من آفاق عديدة متجدّدة للتفكير والتأويل والـمعاني الاحتمالية والإبداعات الرمزية»[3]. وبذلك حاول أركون زحزحة العوائق والعراقيل الحائلة دون قراءة ذلك العقل والفكر قراءة معرفية وعلمية رصينة لا ترزح تحت سلطة الـمقدّس.

يسلك أركون مسلكا نقديا يتضامن فيه والنتائج والحالات الجديدة التي أثارها وولّدها البحث العلمي[4]، ويميل في قراءته للنص القرآني ميلا

(1) - محمد أركون، «أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟»، ص: 130.
(2) - نصر أبو زيد، «الخطاب والتأويل: سلطة السياسة وسلطة النص»، ص: 111.
(3) - محمد أركون، «قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟»، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 2000، ص: 07.
(4) - محمد أركون، «من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي»، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 1991، ص: 33.

علميا يقول: «إننا نريد أن نقتنص أو نفتح فضاءً جديدا للتحرّي العلمي عن الظاهرة القرآنية»[1]. واعتماده على الأدوات التفكيكية واللسانية وغيرها في تحليل الخطاب الديني لا يروم من ورائها إلى تقديم معاني صحيحة له، بل «لإبراز الصفات اللسانية اللغوية وآلات العرض والاستقلال والإقناع والتبليغ والمقاصد المعنوية»[2]. أي أنَّ هذا الـميل العلمي في قراءة القرآن لا يهدف من ورائه إلى نبذ خطاب الوحي أو خلع مشروعيته وهيبته وقداسته ولم يَـرْمِ به في دوائر البالي والقديم والمستهلَك مثلما فعلت الثورات العلمانية الأوروبية[3].

وفي ظل هذه القطيعة الـمعرفية مع الإسلاميات الكلاسيكية أسَّس أركون ما يُسمَّى الإسلامولوجيا أو **الإسلاميات التطبيقية** لاحتواء النقائص التي أهملتها الإسلاميات الكلاسيكية وغلق الثغرات الـمنهجية والتحليلية التي بَدَتْ على كتابات المستشرقين[4] التي ظلت خطابات غربيّة حول الإسلام[5] أو حتى غريبة عنه.

---

(1) - محمد أركون، «الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي»، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 1999، ص: 38.
(2) - محمد أركون، «القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني»، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط2، 2005، ص: 5.
(3) - محمد أركون، «أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟»، ص: 93.
(4) - يرى أركون أن دراسة اللغة الدينية ليست حكرا على المستشرقين بل هي موجهّة أساسًا للمسلمين ليشاركوا في تثمين هذا المشروع عن طريق تعاضد الجهود وتبادل الأفكار واللقاءات.
(5) - يُنظر: محمد أركون، «حول الانتروبولوجيا الدينية - نحو إسلاميات تطبيقية »، مجلة الفكر العربي المعاصر، العددان، 6 - 7ن، سنة 1980، ص: 27.

اللغة الدينية...نحو بديل ألسني:

خصوصية اللغة الدينية:

تتمَيّز **اللغة الدينية** عن غيرها من اللغات العادية المعيارية مثل: السياسية أو الاقتصادية، كما تختلف عن اللغة الفنية الانزياحية. لذا كان من المفروض أن تنهض بتحليلها ألسنيات خاصة بها تقترب من العلمية وتلامس كثيرًا من الدقة والموضوعية[1].

وتحظى اللغة الدينية بتأثير نفسي كبير وطاقة هائلة يصعب تجاهلها[2] أثناء التلقّي والقراءة والترتيل، فهي قد بُثّت من قوة عُليا؛ فـ«الوحي الذي يمثل كلام الله، هو اللغة المتعالية وذات القدرة الهائلة على التعالي. وهو يقدم نفسه بشكل صريح لكي يُفهَم من قبل الناس ويُجسّد في حياتهم الواقعية»[3].

إنّ اللغة الدينية تتجاوز لغة التوصيل والإبلاغ العادية باعتبارها لغة موحاة. فاللغة التي أُنزل بها الكتاب (القرآن) تعمل على استمالة القلوب وتغذية الخيال وتشحن العواطف وتهزّ الكيان[4]، يقول أركون في ذلك: «إن الخطاب القرآني لم ينفكّ يحدث خلال قرون عديدة على السامع آثارًا نفسية وبسيكولوجية عميقة مشابهة لتلك الآثار التي يُحدثها كل اختراق للنظام الوجودي أو الطبيعي ضمن معنى الشيء الأكثر قوة والأكثر دواما والأكثر تماما والأكثر جمالا والأكثر دلالة»[5].

---

(1) - نصر أبو زيد،»الخطاب والتأويل: سلطة السياسة وسلطة النص»، ص: 121.

(2) - يُنظر: المرجع نفسه، ص: 122.

(3) - محمد أركون، «من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي»، ص ص: 99 و100.

(4) - محمد أركون، «الفكر الإسلامي: قراءة علمية»، ص: 207.

(5) - يُنظر: الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ص: 206 و207.

هكذا أحاطت بالنص الـمؤسِّس للإسلام هالة من القداسة استوطنت الـمِخيال الديني (L'imaginaire religieux) للمسلمين باعتبار القرآن نصّا روحانيا ووَحْيًا إلهيا[1]، غير أن لغة ذلك النص هي لغة بشرية تخضع لقواعد نحوية وموازين صرفية وتُوظَّف فيها تراكيب مجازية خصبة وغنية، لكنها تكوّن في العقل الإسلامي الشعبي هيبة وقداسة سِلبية تحولت إلى حِجَاب أو سِتار يُغفل طبيعة هذا النص ما يجعله «ينغمس في هذه المناطق الغائمة التي تجل عن الوصف، وفي ذلك الانفعال الديني والحماسة الملتهبة والتكرار الشعائري »[2]. لكن الألسنيات ما تفتأ تـمزّق تلك الحجب النفسية الـمفروضة والـمهيمنة على الأذهان. فهي مسعى جادّ يسلّط الضوء بقوة على قراءة القرآن والتطرق إلى مسألة الـمقدّس بصرامة علمية والكشف عن مقوِّماتها المعرفية[3].

الألسنيات وإزاحة القراءات الماضوية:

لقد زحزحت العلوم الإنسانية الحديثة بمختلف آليات اشتغالها كثيرًا من التصورات الجامدة التي تدّعي الجوهرية وتلبس لبوس التعالي والتقديس؛ إلا أنها تظلّ نصوصا ثانوية فيها مبالغات معنوية ومجازية وأسطورية، هذا ما يُبعدها عن العلمية.

---

(1) - في الإسلام يتقيد المسلم بما جاء به القرآن ولا يتجاوز تلك حدود الله وما أوصى به الرسول صلى الله عليه وسلم، يرى أركون أنها طاعة مـمتنة، وهو مطالب بها كرد للجميل والعرفان به؛ يقول في هذا الصدد: «إن طاعة الله ورسوله تمثل نداء ملحا ومتكررا يخترق الخطاب القرآني من أوله إلى آخره». يُنظر: «أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟»، ص: 83.

(2) - محمد أركون، «من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي»، ص: 100

(3) - مختار الفجّاري، «نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون»، ص: 08

أما العلمية الـمنشودة في اللسانيات فتعمل على «كبح جـماح تلك التجاوزات الدوغمائية والإيديولوجية وإرادات القوة والهيمنة»[1]. إذن يُناهض التحليل اللساني للنص القرآني الـموروث التيولوجي وأحكامه الـمسبقة.

من هنا يناشد أركون بضرورة تأسيس ألسنيات خاصة باللغة الدينية تفتح الوعي على الـمطلق (L'absolu)[2]؛ فنتجاوز بذلك الـمنهجيات الفيلولوجية والاستشراقية والأرثوذكسية التي تُقرّ بـمجال معنوي مثالي واحد وثابت لا يقبل التَّـغيير. كما تُساعِد على إقامة مسافة بيننا وبين تلك النصوص الـمقدّسة التي تُشكِّـل حساسية في أذهاننا منذ الصغر.

وتأتي ضرورة تأسيس ألسنية جديدة باللغة الدينية لتجديد قراءتنا ورؤيتنا للنص القرآني وتفكيك الموروث ونفض التراكم السيمانتي (Sémantique) واختراق سـماكة الزخم السيميائي (Sémiotique) وتجاوز السياج الإيديولوجي. «وهي تحتاج إلى عمليات مرهقة من النفي والاختراق حتى يصل الباحث إلى اكتشاف «آليات» اللغة الدينية وطرائق اشتغالها»[3].

يهدف أركون إلى دراسة اللغة الدينية دراسةً لسانية دقيقة على ضوء الـمكتسبات المعرفية المعاصرة، وقد لـخّصها في تتبُّع وتحليل: «بنية العلاقات بين الأشخاص (أو الضمائر) داخل الجملة الواحدة أو النص الواحد (آية واحدة أو مجموعات آيات). التركيبة المجازية للخطاب الديني...الزمكانية الأسطورية (أي البنية الأسطورية للزمان والمكان في

---

(1) - محمد أركون، «أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟»، ص: 47.
(2) - محمد أركون، «الفكر الإسلامي: قراءة علمية»، ص: 215.
(3) - نصر أبو زيد، «الخطاب والتأويل: سلطة السياسة وسلطة النص»، ، ص: 113.

القرآن مثلاً أو في الخطابات الدينية الأخرى). المنظور الأُخروي للقيم المعنوية والسيمانتية (أي مضمون الآيات الدينية مُقَابَلَةً لها بشكلها وطريقة صياغتها البيانية)»[1]. أي يدرس النص القرآني في مستوياته المتعددة في جزئياته أو في كلّه المتماسك؛ مهتما بعائديات الأشخاص (الضمائر) والإشاريات الزمنية والمكانية ويتعدّى المستويات اللفظية والمعجمية إلى تناول المستوى الدلالي والمجازي للآيات القرآنية.

يظهر من كلام أركون السابق أن العمل المناط إليه في تحليلِ ألسني للنص القرآني مشروع ضخم، ما جعله يعالج سورا مثل الفاتحة والإخلاص والعلق والكهف والتوبة أو بعض الآيات والمقاطع القرآنية المبثوثة من سور أخرى، يقول: «نلاحظ أن حجم المهمة كبير جدا لدرجة أننا مضطرون لأن نشق سبلاً ونتخلى عنها على الفور دون أن نصل إلى نهاياتها. سوف نشير فقط إلى النقاط الأساسية التي ينبغي أن تضيء تحليل القصص أو الحكايات في القرآن»[2].

كان هذا شطرا من الصعوبة التي واجهته وجعلت على عاتقه مسؤولية علمية وفكرية في بالغ الخطورة والجدية، أمّا الشطر الآخر فهو أصعب وأكثر حساسية؛ حيث تتهاوى عليه انتقادات الأصوليين ويُجابه انفتاحه في قراءة النص القرآني برفض جماعي ونكران ديني لا تستأنس به الجماعة ولا تتلقفه الخاصّة من دعاة الدين الذين يرون في التحليل الألسني الجديد للنص القرآني منافيًا للأخلاق، فـ«تطبيق هذه المنهجيات يطرح احتمال رفضها من جانب الخطاب الديني والهيئة الاجتماعية الخاضعين

(1) - محمد أركون، «أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟»، ص: 87.
(2) - «الفكر الإسلامي: قراءة علمية»، ص: 203.

لأفق ابستيمي راكد ومتخلف، ويحتاج الى جهود كثيفة بنقله إلى أفق ابستيمي آخر»[1].

لكن أركون لا يروم - من خلال تحليلاته الانترووبولوجية أو السوسيولوجية أو اللسانية أو السيميائية - إلى التقليل من قداسة خطاب الوحي، بل تحييد النص وإخضاعه للعلوم الإنسانية ومقاربتها الجديدة؛ حيث يقول في هذا الشأن: «لا تهدف هذه الأسئلة إلى نزع صفة الوحي عن النصوص ولا إلى إلغاء شحنتها التقديسية ولا إلى إزالة آثار معناها الروحية بالنسبة للمؤمنين»[2].

إضافة إلى هذا فمناداته الـملحّة بشأن تأسيس لغة دينية تطال كل النصوص الـمقدّسة الأخرى؛ أي «التوراة والإنجيل»، وتأسيس ألسنيات جديدة لا يقتصر على التيولوجيا الإسلامية فحسب بل يشمل تيولوجيا كل الديانات السماويّة.

الـمنطق الشعري للغة الدينية: ميثوس الـعجيب الـمُدهش (Le merveilleux) في القـرآن.

يرى أركون في العقل القرآني عقلاً مِـخياليا من أهم مقوماته العجيب والـمدهش والخارق للعادة، والغيب والأسطورة والـمقدس. واقترنت اللغة القرآنية بالـمنطق الشعري والـميثوس (Mythos) أكثر من ارتباطها بالـمنطق العقلاني واللوغوس (Logos)، «فهي أيضا تغذي الخيال وتهزّ العاطفة أكثر مما تسجن القارئ في قواعد عقلانية»[3].

(1) - نصر أبو زيد، الخطاب والتأويل، ص: 124.
(2) - «الفكر الإسلامي: قراءة علمية»، ص: 33.
(3) - مختار الفجّاري، «نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون»، ص: 78.

والعقل القرآني لا يُفسِّر العالم بل ينبهر بالخلق وهو يعكس دهشة المؤمن (Le Croyant) وعجبه من معجزات الله، ويخلص إلى أن العجيب الخارق للعادة مقولة نفسانية - ثقافية[1] تُهمين على تصور الوحي. فـ«الإعجاب هو الحيرة التي تستبد بالإنسان بسبب عدم قدرته على معرفة علة الشيء أو سببه أو الطريقة التي ينبغي إتباعها للتأثير عليه... وينتهي الإعجاب بسبب الألفة والرؤية المتكررة... أما الغريب فهو الظاهرة المدهشة التي تحصل نادرا وتختلف عن العادات المعروفة والمناظر المألوفة»[2].

إنّ الدهشة والإعجاب عبارة عن تجليات للعقل العُلوي المتعالي ودعامة معنوية لفكرة الخلق أو بمثابة دعامة أنطولوجية للذات الخالقة الفاعلة (أي الله الذي ليس كمثله شيء). أي في هذا السرد المدهش لعجائب الخلق حديث الله عن قدرته المطلقة وكينونته المتعالية والعظيمة.

وفي العقل العلمي والوعي العقلاني تتبدّد تلك الإثارات العقلية والخيالات المدهشة، يقول أركون في ذلك: «..ضمن هذا المعنى نلاحظ أن المعطيات الخارقة للطبيعة والحكايات «الأسطورية» القُرآنية سوف تُتلقى بصفتها تعابير أدبية، أي تعابير محوّرة (transfiguré) عن مطامح ورؤى وعواطف حقيقية يمكن فقط للتحليل التاريخي - والسوسيولوجي والبسيكولوجي - واللغوي أن يعريها ويكشفها»[3].

---

(1) - محمد أركون، «القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني»، ص: 30، ويُنظر: محمد أركون، «الإسلام الأخلاق والسياسة»، ص ص: 10 و11.

(2) - Mohamed ARKOUN، Lectures du Coran، Tunis، ed، Alif، 1990، p : 154.

(3) - «الفكر الإسلامي قراءة علمية»، ص: 191.

هذه دعوة صريحة من قبل أركون إلى التفكيك اللساني والحفر الدلالي لذلك العجيب الذي يأسر الألباب ويحجز العقول، وهو بديل ألسني لِلُغَةٍ دينية ولِعَجيبٍ مدهشٍ ومسلٍّ ومجاني مدروس - من قبل أصحاب الفولكلور والأدب الشعبي - بشكل غير لافت كما لم يُعْطَ حق قدره من قبل التفكير المنطقي والعلمي والتقني؛ فتحرره العلمية المنشودة في التحليلات اللسانية من الخيالات واليوطوبيات والتعظيمات المنغمسة في الوعي الديني الموروث.

ويأتي القصص القرآني والحكايات العديدة والمطولة مثل: سورة يوسف الشهيرة وحياة أنبياء الله أمثال موسى ونوح وسليمان ويونس - على رأس العجيب الخلاّب، و«القرآن هو الذي أقرّ بأفضلية القصص على الأسطورة كوسيلة لتقديم التعالي الإلهية المتعالية والعلم الموثوق به كبديل لأساطير الأولين»[1].

ويعود أركون إلى منجزات التحليل البنيوي للخطاب السردي وللحكاية الشعبية أو العجيبة الخرافية التي أسَّس مبادئها **فلادمير بروب** في دعوتِه إلى مساءلة النص في ذاته ولذاته من خلال بنيته الشكلية. ويهدف من ذلك التحليل إلى تصنيفٍ تمييزي وتمثيلي للحكايات العجيبة، وينطلق في ذلك من وصف شامل علمي ودقيق[2].

يستند أركون إلى مبادئ **بروب** - في تحليل الحكاية الخرافية والشعبية - ويشتغل بتلك الآليات الإجرائية على كيفية إنجاز القرآن أو بلورته

(1) - محمد أركون، «القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني»، ص: 06.
(2) - سعيد بنكراد، «السيميائيات السردية: مدخل نظري»، منشورات الزمن، الرباط، المغرب، ط1، 2001، ص: 19.

(بنفس طريقة الفكر الأسطوري الذي يشتغل على أساطير قديمة مبعثرة) **شكلا** ومعنى جديدا، أي عملا متكاملا مجهزا بطريقة استخدام وأسلوبية خاصّة في اللغة العربية[1]. وذلك بعد نقدٍ تاريخي لتحديد أنواع الخلط والحذف والإضافة والمغالطات التاريخية أو الأساطير الـمُعاد توظيفها واستخدماها التي أحدثتها الروايات القرآنية بالقياس إلى معطيات التاريخ الواقعي المحسوس.

ونلمس ميزات التحليل البنيوي للحكايات الخرافية في تحليلات أركون السَّردية لبعض أشهر للقصص القرآني، واعتماده مفاهيم مثل: الوظائف الأساسية والثانوية في الحكي والأسطورة والعناصر الفاعلة والمساعدة والمحفزات وغيرها من المعجم المورفولوجي للحكاية العجيبة، ومن بين ما يوظّفه على سبيل المثال[2]:

- **الـمؤلّف- الـمُرسِل**: الله
- **الـحدث**: الـمدن الـمهدّمة، الشعوب الـمعاقبة..
- **الـمُرسَل إليهم**: البشر: ترسل إليهم نعم الله وعنايته.
- **الـمُساعدين**: الأنبياء بمثابة مساعدين (Des adjuvants) لعمل الله.
- **الـمعارضين** (Des opposants): النموذج المطلق للشر والكفر أو كل رافض للاستماع إلى رسالة الله ويرفضون الإذعان والانصياع لها مثل: فرعون.

(1) - محمد أركون، «الفكر الإسلامي قراءة علمية»، ص: 203.
(2) - يُنظر: المرجع نفسه، ص: 203.

- **الكلام - الحدث الأكبر** (الوحي المتتالي): الطاعة إلى الله لينجيهم ويخلصهم من الشرور والمصائب إلى جانب هذه الوظائف في القصص القرآني نلفي أيضا وظائف تخصّ: العقاب والنجاة، اليأس والأمل، الموت والحياة، اللعنة والخلاص، وغيرها من الأحداث العجيبة التي تُقوِّي من الرؤيا الأخروية وتجعل القراء منغمسين فيها.

يلجأ أركون في أكثر من رسالة إلى استخدام شبكة من المصطلحات اللسانية والسيميائية التقنية والمعقدة والتجريدية ليس جريا وراء «الـموضة الباريسية» في استخدام المنجزات اللسانية والدلائلية في تحليل كتب الأديان، بل من أجل «إنجاز مهمة فكرية خصوصية»[1] متحررة من ثقل المعاني اللاهوتية في فهم الأدوار والوظائف التي يقوم بها أطراف الخطاب القرآني.

ويستنتج أركون من أحداث العجيب الخلاّب في القصص القرآني أنها تؤسِّس لبنية تـمثيلية وتمييزية قصصية بمثابة اللحمة العميقة التي تربط كل الأحداث وتصل دوائر السرد، «وهذه البنية توجه الإدراك والإحساس بتلك الأحداث وذلك بدعمها لحيوية (ديناميكية) «الأمة» المختارة لكي تشهد على الحضور الفعّال للكائن المطلق (L'être) أي الله، وتمنع من انحطاط التَّاريخ الإلهي وتُحوِّلـه إلى مجرد تاريخ دنيوي (أي تاريخ ومصير عادي). إن مفهوم الشهادة (Témoignage) هنا ذو أهمية قصوى من أجل فهم كيفية التشكل المستمرة لرابطة الإدراك-الوعي ذات الطراز الأسطوري»[2].

---

(1) - محمد أركون، «القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني»، ص: 36.
(2) - محمد أركون، «الفكر الإسلامي قراءة علمية»، ص: 204.

القرآن...من الخطاب إلى النص: الانتقال من العقل الشفهي إلى العقل الكتابي:

يضبط أركون حدودًا مفاهيمية للقرآن الكريم باعتباره كلام الله الأبديّ أو الأزليّ أُنزِل بلسان عربي اختاره الله ليكون التجلي الرسمي والأخير للوحي[1]؛ والوحي الأول جاء شفاهيا على شكل خطاب مباشر إلى الرسول وأشياعه عن طريق واسطة هو الـملاك جبريل (صلة الوصل بين الله والنبي محمد)، قد حُفِظ في الذَّاكرة بكلّ أمانة وتـمَّ نقله بدقة وتدوينه بإجلال في نصّ نهائي ورســمي لا يقبل التحريف أو التصحيف أي في «مدونة مغلقة ونهائية» تَـمَّ التواضع على صحتها من قبل الطائفة التي تبنتها مع مراعاة كل متطلبات الصحة أطلقوا عليه اسم المصحف[2]، يقول أركون في ذلك: «ونحن نقصد بالوحي هنا مجمل النصوص المجموعة في مدوّنات معلَنة كصحيحة من قبل كل طائفة، وبالتالي فهي مغلقة ونهائية لأنه لم يعد ممكنا أن نضيف إليها شيئا آخر أو نحذف منها أي شيء أو نعدل فيها بشيء»[3]. ويبيّن أركون أن الوحي مرّ بمراحل أربع [4]:

الأولى: هي كلام إلهي مجهول لا نعرفه. والثانية: عندما نُقل إلينا عبر معجم بشري أول هو معجم الرسول أي الخطاب القرآني الشفوي.

---

(1) - يُنظر: محمد أركون، «القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني»، ص: 19.

(2) - يُنظر: محمد أركون، «الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي»، ص: 57.

(3) - «أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟»، ص: 92.

(4) - Voir : Mohamed Arkoun، Lectures du Coran، op. cit، p : 270.

والثالثة: مرحلة المصحف أو المدونة النصية الرسمية المغلقة. والرابعة: المرحلة التفسيرية.

يحلل أكون تاريخية العقل القرآني انطلاقا من واقعة تحوله من الشفوي إلى المكتوب؛ أي من القرآن إلى المصحف[1]، ومنه نستنتج أن أركون لا يقصد بالعقل القرآني العقل الإلهي بل يقصد القوة الخاضعة للتاريخية. وهو يرى فيها المعيار الأساسي والحاسم، «إن موضوع البحث هو عبارة عن مجموعة من العبارات الشفهية في البداية. ولكنّها دُوّنت كتابةً ضمن ظروف تاريخية...ثم رُفعت هذه المدونة إلى مستوى الكتاب المقدس بواسطة العمل الجبار والمتواصل لأجيال من الفاعلين التاريخيين. واعتبر هذا الكلام بمثابة الحافظ للكلام المتعالي لله والذي يشكل المرجعية المطلقة والإجبارية التي ينبغي أن تتقيد بها كل أعمال المؤمنين وتصرفاتهم وأفكارهم، هؤلاء المؤمنين المتجمعين تحت اسم الأمة المفسرة»[2].

إن انتقال القرآن من خطاب الوحي إلى نص مغلق وناجز عن طريق التدوين جعلوه صالحا لكل زمان ومكان وألحقوا الشروح والتفاسير بالحكايات الخيالية والمتصورات الميثولوجية ما أدَّى بالمخيال الاجتماعي إلى»الانتقال اللاواعي والتلقائي الجماعي من حالة الكلام الحي المتفجر المرتبط بتجربة داخلية فريدة لا تُختزل ولا تُعاد، هي تجربة النبي الذاتية، أو بتجربة مصاحبة لعمل جماعي محدد، هي تجربة

(1) - يُنظر: مختار الفجّاري، «نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون»، ص: 119.
(2) - محمد أركون، «الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي»، ص: 41.

الصحابة والتابعين، إلى مضامين محفوظة عن ظهر قلب أو مسجلة كتابيا ثم يتم إسقاطها على تجارب وأعمال أخرى متغيرة بالضرورة»[1].

كما أن إعطاء هذه القيمة التقديسية للشكل المادي للوحي في علوّه على الزمن والتاريخ أفقدت الـمصحف قيمته الدينية الإنسانية في معانيه ومضامينه، فجعلوه للزخرف والزينة، وغذّى ذلك تصور إسلامي يرى أن القرآن كان مكتوبًا منذ الأزل في اللوح المحفوظ[2]. هذا من جهة ومن جهة أخرى فالوعي الإسلامي يضع كل ما هو نصّي (Texuel) ومسجّل في مجلدات مادية[3] كنصوص الفقه والتفسير والأصول في القيمة التقديسية نفسها الـمقترنة بالمصحف.

لذلك ينادي أركون بدراسة سياق خطاب الوحي قبل أن يُدوّن في المصحف، وخاصة أن مرحلة الوحي الأولى مرحلة شفوية تعتدّ بالقيمة الإنجازية أي التواصلية والتوصيلية وما يترتّب عنها ردود أفعال كالقبول أو الرفض أو إثارة الحماسة أو الغضب[4].

بهذا التغيير والانتقال من العقل الشفهي إلى العقل الكتابي؛ أي انتقال الوحي من القرآن إلى المصحف، يرى أركون أنّه أول حدث يُثْبِت التدخل

---

(1) – مـختار الفجّاري، المرجع السابق، ص ص: 132 و133.

(2) – يذهب أركون حول تصور الكتاب السماوي المعروض بقوة شديدة في القرآن أو اللوح المحفوظ إلى أنه أحد الرموز القديمة للمخيال الديني المشترك الذي شاع في الشرق الأوسط القديم. وقد تطرّق إليه المستشرق السويدي جيو فيدينغرين (Geo Widengren)، يُنظر: محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص: 19.

(3) – يُنظر : محمد أركون، «أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟»، ص: 59

(4) – محمد أركون، «القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني»،ص: 38.

البشري في تغيير الوحي الـمعطى؛ فـ«مفهوم الوحي في السياق القرآني قبل انتشار «المصحف الرسمي المغلق» كان أكثر اتساعا من حيث الآفاق والرؤية الدينية مـما آل إليه بعد انغلاق الفكر الإسلامي داخل التفسير التقليدي الـموروث عن الطبري ومن نقل عنه حتى يومنا هذا»[1].

هذا ما جعله يفتح أبواب البحث والتحليل والتقصّي، «فهو يدعو إلى ضرورة تحديد أنماط الخطابات المستخدمة في المصحف، على غرار ما قام به بول ريكور في دراسته الوحي، من تنميط للخطابات المستخدمة في التوراة والأناجيل. كما أنه يقترح مجالا للبحث لا يزال بكرا في نظره، وهو مجال يرى أنه إن تحقق أحدث نقلة معرفية في الفكر الإسلامي، وحقق للقرآن تاريخيته ومن ثمة تثويره وأدراجه ضمن المجال اللساني العلمي»[2].

النّص القرآني بوصفه خطابا تواصليا وعملية تلفُظية:

لا ينبغي التَّعاطي مع القرآن بوصفه مدونة مغلقة أو نصا منجزًا مختوماً، بل وجب تلقيه باعتباره فعلا تواصليا، وهذا ما تُهمله الإسلاميات الكلاسيكية وكتابات أغلب المستشرقين الذين أهملوا الممارسة الشفوية[3]. من هنا يُقيم أركون أهمية للجانب التلفظّي للنَّص الإلـهي، ويؤكد ذلك في قوله: «أحاول أن أرى كيف يشتغل النص القرآني وكيف يمارس آليته كيف يولد أعمالا للمعنى وكيف يولد تشكيلا معينا للوعي

(1) - محمد أركون، القرآن من التفسير الـموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص: 09.
(2) - مختار الفجّاري، «نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون»، ص: 120.
(3) - يُنظر: الزواوي بغورة، «ميشيل فوكو في الفكر العربي الـمعاصر»، ص: 67.

ولا أستطيع أن أفصل النص الذي وضع ليقرأ، عن قارئه. وفي الواقع ينبغي أن ندرس الكلام بالنسبة إلى القرآن وليس اللغة »[1].

يؤكد على الأهمية البالغة لعملية تلفّظ القرآن وشفهيته؛ حيث تظهر بجلاءٍ في التلاوة والترتيل والقراءة والتجويد؛ إذ «هناك علاقة بين القارئ والنص لا أستطيع [الضمير يعود إلى المتحدث أركون] كسرها أو تهميشها. لا أستطيع أن أعتبر النص كمجرد جوهر صوتي فونولوجي وسيمانتي معنوي، ثم أبدأ بتفكيكه وكأنه آلة ميكانيكية جامدة. إن نصّا ما وخصوصا إذا كان نص دينيا قد صُنع لكي يُقرأ ويُعاش»[2].

هذا ما يجعل مجال التلفظ والدلائلية يكتسب عند أركون مجالا حيويا وخصبا ومثمرا واستراتيجيا، واستند إلى مبادئها في دراسته للقرآن مثل نظرية إميل بنفنست اللسانية عن التلفظ (L'énonciation) التي تؤكد على ضرورة التمييز بين اللغة كسِجل من الأدلة ونظام تتركب فيه هذه الأدلة، واللغة كنشاط يتحقق من خلال وقائع الخطاب التي تخصصها علامات خاصة، تلك العلامات التي يسميها المؤشرات ودورها يكمن في تصيير اللغة خطابا فعليا[3]. فالخطاب هو الملفوظ (L'énoncé) من وجهة اشتغاله في التواصل[4]، وما يتطلبه السياق الخطابي.

---

(1) – Mohamed ARKOUN، Lectures du Coran، Tunis، ed، Alif، 1990، p : 199.

(2) – محمد أركون، «الفكر الإسلامي قراءة علمية»، ص: 231.

(3) – يُنظر: خولة طالب الإبراهيمي، «مبادئ في اللسانيات»، دار القصبة للنشر، الجزائر، ط2، 2000، ص: 159.

(4) – يعرِّف بنفنيست الخطاب في قوله: «كل منطوق أو فعل كلامي يفترض وجود راو مستمع، وفي نية الراوي الذي في المستمع بطريقة ما، ولا يتم ذلك إلا إذا كانت حافظة المستمع مخزنة للأدلة الموجودة في حافظة المتكلم». يُنظر:
Emile Benveniste، «Problèmes de linguistique générale»، Paris، Gallimard (t.I1966) France، p : 237 -250.

كما يوظف أركون مفاهيم التواصل اللسانية الحديثة في تحليل الخطاب النبوي نحو وجود: خطاب شفهي وباثّ أو مُنتج ومُرسِلٍ لهُ، وناقل أو وسيط ومتلّق أو مرسَل إليهم وهم شـملٌ من التابعين والـمُصدّقين للرسالة الـمحمدية، وكان الوحيُ يُقرأ عليهم شفهيا ويُتلى من فـم الرسول محمد بكل دقة وأمانة.

كان الـــخطاب القرآني يقيم فضاءً تواصليا تلفظيا بين ثلاثة **أشخاص قواعدية: أي ضمير المتكلم** الذي ألّف الخطاب المحفوظ في الكتاب السماوي. ثم **الناقل** بكل إخلاص وأمانة لهذا الخطاب والذي يتلفّظ به لأول مرة. (أي ضمير المخاطب الأول = النبي)، **ثم ضمير الـمخاطب الثاني** الذي يتوجه إليه الخطاب (أي الناس). وكانت عملية تلقي واستقبال هذا الخطاب تُعطي تفاعلا لسانيا وتجاوبا لفظيا، فالمستقبِلين للخطاب النبوي «كانوا يتساوون في نفس الفهم للغة الشفهية المستخدمة. وكانوا أحرارا بمعنى أنهم كانوا يقومون برد فعل عفوي ومباشر وفوري على هذا الخطاب عن طريق الموافقة والتصديق، أو الفهم، أو الرفض، أو الدحض، أو طلب الإيضاح والاستيضاح»[1].

ويستثمر نتائج فلاسفة التواصل المُحدثين **أمثال هابرماز** في الحديث عن نشأة المعنى وتحولات الدلالة[2]، وعن اختلاف طرق استقبال خطاب ما من قبل الـمتلقّين والسّامعين الذين يُـعِيدون فهم وتأويل وحتى كتابة ما سمعوا في طرائق وسبل متباينة بين الذوات.

(1) - محمد أركون، «الفكر الأصولي واستحالة التأصيل»، ص ص: 29 و30.
(2) - محمد أركون، «من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي»، ص: 95

القراءة التّزامُنية للنص القُرآني:

تقع القراءات الإسقاطية للنص القرآني في فخّ الـمغالطات التاريخية، وتُسقِط عليه معاني أزمِنة أخرى غير الزمن الذي ظهر وحدث فيه. وتركض وراء «تأبيد وهم التواصلية المعاشة بين الـمعنى والقوانين الـموحى لها وبين التفاسير والإسقاطات المتراكمة والـمكثّفة في التراث الحي الخاص بالأمة الـمؤمنة»[1].

لذا يريد أركون القيام بقراءة تزامنية للنص القرآني: قراءة مطابقة زمنيا لخطاب الوحي، أي العودة إلى الوراء إلى زمن النص لكي نقرأ تركيباته ومفرداته بمعانيها السائدة آنذاك، وليس بـمعناها السائد اليوم.

يشتغل أركون مرة أخرى بأدوات إجرائية وتحليلية مستقاة من اللسانيات الحديثة وهو مفهوم التزامنية (Synchronique) الذي أشار إلى أهميته اللساني السويسري **دو سوسير (Saussure De .F)**، وهي دراسة معنى النص أو الكلمة طبقًا لمعناها السائد في عصرها وليس في عصر آخر[2] (القراءة التزامنية للنص القرآني). وأما الدياكرونية أو التطورية اللغوية (Diachronique) فهي تعني دراسة المتغيرات التي تطرأ على معنى الكلمة من عصر إلى عصر. من المأسوف له بهذا الصدد عدم وجود قاموس تاريخي للغة العربية حتى الآن. الشيء الذي يحول دون فهم معاني الكلمات بحسب العصور التاريخية[3].

---

(1) - محمد أركون، «الفكر الأصولي واستحالة التأصيل»، ص: 47.

(2) - Voir : Jean Dubois et autres، Dictionnaire de linguistique et des sciences du langage، Larousse، 1ere édition، 1994، p : 463.

(3) - محمد أركون، «أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟»، ص: 14.

عندما يتحدّث أركون عن التزامنية فهو يهدف إلى وضع النص في سياقه وظروف تشكّله الأولى؛ فالقرآن قد أُوحِـيَ إلى شعب كانت له عقلية معينة وتصور معين للعالم. ويمكن القول بأنه طبقا لهذه العقلية وهذا التصور كانت الرسالة القِرآنية قد بُلورت بشكل من الأشكال، وانطلاقـا من هنا يبحث أركون في النص القرآني «كيف تكوّن وتركّب من خلال النزول على مدى بضع وعشرين سنة، حيث كانت الآية أو الآيات تتلبّس ببعض الوقائع الجزئية. وبنية النص كما هو في المصحف الآن مخالفة في ترتيب الآيات والسور - كما هو معروف - لترتيب النزول، أي لسياق التكوّن»[1].

أيْ قراءة مزامنة لعصر شبه الجزيرة العربية في القرن السابع الميلادي من أجل فهم كلمات القرآن في ضوء المعنى السائد في زمنه، وليس في ضوء المعنى السائد في زمننا؛ إذْ «لا توجد أي كلمة بريئة على عكس ما يتوهّم وعينا الساذج الذي يعتقد أنه فهم معنى الكلمة، في حين أنه فهم عكسها أو شيئا آخر غيرها. كل كلمة لها تاريخها وتحولات معانيها وتقلباتها. وحتى عندما نتوهم أننا قبضنا على المعنى الأولي والبريء للكلمة نجد أنه أقل براءة مما نتصور، ذلك أنه مسبوق بمعانٍ أخرى لا نعرفها، أو بلغات أخرى أجنبية»[2].

دراسة القرآن بشكلٍ آنـي تزامني لا إسقاطي تكون في مسارٍ قريب من الـمرجعية الثقافية والتّـصور العقلي والزمن الذي ظهر فيه[3]. أين كان

(1) - نصر أبو زيد، «الخطاب والتأويل»، ص: 117.
(2) - محمد أركون، «أين هو الفكر الإسلامي؟»، ص: 14.
(3) - محمد أركون، «الفكر الإسلامي: قراءة علمية»، ص: 34

العقل يُمارس آليته وعمله بطريقة معينة ومحددة؛ أي للمتلقين الأوائل للخطاب القرآني داخل إطار معين لإدراك الآيات القرآنية وفهم دلالاتـها وتأويل احتمالاتها. هذه الدراسة السانكرونية للقرآن وتاريخية ارتباطه بلحظة زمنية وتاريخية معينة تطرح مشكلة لم تطرح عمليا قط بهذا الشكل من قبل الفكر الإسلامي[1].

من هنا تظهر الحاجة والغاية الـمُلحّة إلى وصف تزامني أو دراسة سانكرونية؛ فالعصر متى اختلفت مفرداته اختلف فكره فتغيرت «الآنية» لتحلّ آنية أخرى محلها و«لا يمكن دراسة مرحلة فكرية ما إلا إذا أخذنا بعين الاعتبار وضع اللغة وطريقة التعبير السائدة آنذاك»[2]، لذا يحثّ أركون على درسٍ عميقٍ و«...مرضٍ يكشف لنا اللغة الدينية كما كانت سائدة وشغّالة في مكة والمدينة بين عامي 610 مـ و632 مـ، فإننا لن نستطيع أن نكتشف إلا بشكل ناقص علاقة الإدراك – الوعي التي أسسها الخطاب القرآني»[3].

التحليل المعجمي:

الـمعجم هو أهَمُّ مؤشر للدخول إلى عالم النص الذي يجب تفكيكه والحفر في طبقاته، «وهذا الحفر يستوجب الاعتماد على المعاجم الكبرى، وعلى الرسائل اللغوية والكتب الموازية، حتى يتسنى وضع اليد على التراكمات الجيولوجية للمفردة، وعلى كيفية استعمالها المتشابهة

---

(1) – يُنظر: محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ص: 212.
(2) – مختار الفجّاري، «نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون»، ص: 57 و58.
(3) – «الفكر الإسلامي: قراءة علمية»، ص: 191.

والمتضادة، وعلى مدى ارتباط اللغة بالحاجات الأولية والثانوية لمستعمليها ومتداوليها»[1].

كما يتقصّى هذا التحليل معنى الكلمة واللفظة بشكل مركزي سواء في فرادته واستقلالها أوفي تركيبها ونظمها مع ما يجاورها. كما يدرس أبنية معجمية تشير في الخطاب على الزمنية خاصة تلك الواردة في القص أو الحكي مثل: «ذات يوم un jour» و«صبيحة يوم من شباط un matin de février» و«أحيانا parfois» و«غالبا souvent»[2].

وترد في الخطاب مفردات وكلمات دون غيرها، فهي في القرآن منتقاة ومختارة؛ وانتقاء كلمات ذات دلالات ضمن سُلميّة ما تعبر عن درجات المعنى العام الواحد مثل (الجنة، دار البقاء ودار السلام، أو المؤمنون، الصالحون، المفلحون، الفائزون..) مما يصطلح عليه بالمترادفات، فتُوظَّف اللفظة في الخطاب بشكل مهندَس فيعدو ذلك الخطاب يشي بأشياء عِدّة. وعليه فإستراتيجية اختيار ألفاظ معجمية معينة يتجاوز الإدراك المباشر، ويحاول أن ينفذ إلى ما وراء المعنى الحرفي، وإلى استخلاص معانٍ مستقلة عن إرادة المتلفظ بها[3].

وسعى أركون إلى مقاربة لسانية تعتمد على التحليل المعجمي...»من أجل أن نعيد تركيب نظام الدلالات الحافة - أو ظلال المعاني

(1) - محمد مفتاح، «النص: من القراءة إلى التنظير»، شركة النشر والتوزيع - المدارس-، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2000، ص: 86.

(2) - يُنظر: جيزيل فلانسي، «النقد النصي»، في كتاب: «مدخل إلى مناهج النقد الأدبي»، ترجمة: رضوان ظاظا، سلسة عالم المعرفة، المجلس الوطني الأعلى للثقافة والفنون والآداب، العدد: 221، ماي 1997، ص: 195.

(3) - يُنظر: محمد مفتاح، «النص: من القراءة إلى التنظير»، ص: 80

[Connotation]- التي تتحكم برابطة (الإحساس، أو الإدراك أو الوعي) في القرآن»[1]؛ فالآيات - الرموز تمارس دور العلامات لسانيا ودور الحقائق الصحيحة والرموز وجوديا. وهناك بونا شاسعا بين العلامة والرمز، ولكن خيال المؤمن وتصوره للأشياء يحذف هذه المسافة؛ أي أن للمتلقي وعيا متخيلا يُحوّل فيه العلامات (Les signes) المذكورة في القرآن إلى رموز (Symboles)؛ مثلا: السماء، فالقارئ لا يقرأ علامة لغوية فقط وإنما يقرأ رمزا كبيرا (الله، الجنة، الخ) وينسى الحقيقة الفيزيائية لكلمة سماء فلا يتذكر منها غير التقديس والألوهية: أي الرمز.

كما قام بدراسة معجمية هامة تتبع فيها الجذور اللغوية وتطوّر المفردات القرآنية بواسطة الحفر الأركيولوجي بغية الوصول إلى طزاجتها الأولية[2]. ويبحث عن مقدار تواترها وتكرارها في القرآن. ويُصنّفها أركون في مجموعات لفظية وزُمر دلالية منها:

- **مفردات الإيمان** من مثل: خشع، وشهد وذكر وحمد وصِدق وقلب ولب وغيرها.
- **مفردات الإدراك** (الإحساس): بصر، سمع، يقن، فهم، دبّر، نظر، فكر
- **مفردات الاحتجاج**: جدل، شك، حجج، زعم، وغيرها
- **مفردات الكفر**: جهل، ضلّ، عمي، كفر

وقد أفرد دراسة حول المعجم اللغوي المستخدَم في سورة التوبة،

---

(1) - محمد أركون، «الفكر الإسلامي قراءة علمية»، ص: 191.
(2) - محمد أركون، «أين هو الفكر الإسلامي؟»، ص: 13

ووزّع معجمها اللساني على شكل حلقات وتـمركزات معنوية تدور حول البؤرة المركزية «التوبة» ومنها بشكل مختصر[1]:

- مؤمنون/ كافرون، فاسقون، قوم لا يعلمون.
- اليوم الآخر، جنة، درجة عند الله، نجس، نار، خزي، فوز، طهارة.
- سيء، خسر، حبطت أعمالهم، عدو، قتل، حارب، أخذ، طاعة، حدود الله، براءة، ...

ويركّز أركون على استعمال القرآن لـمفردات **التحسُّس** (الإحساس) **والتصور والإدراك**، مثل عقل ويعقل، والتي تخرج إلى دلالات القلب والعاطفة أكثر من العقل بالمفهوم الحديث لها. فالتحليل اللفظي والنحوي والأسلوبي للمقاطع القرآنية التي تحتوي على فعل عَقَلَ/ يَعْقِلُ[2] يكشف عن فعالية الإدراك والتصور لدلالات متعالية يقوم بها وعي لا يتجزأ، و«يتمثل هذا الإدراك (الإحساس) في آن معًا بعملية الحجز أو الربط والتذكّر (تفكّر - تذكّر) وفي فهم الخطاب (فَقَه) وفي إحساس صميم بالمعنى (شعر) ثم هو يتمثل أخيرا في العلم الآني والكلي (عَلِمَ) الذي يولد الموافقة والخضوع لكلام الله الخلاق»[1].

إذن محور الإدراك هو القلب وليس العقل مثلما تحدّث - أركون

(1) - محمد أركون، «القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني»، ص: 65.
(2) - وتأتي على شبهها تراكيب لغوية مثل: «ولكن أكثر الناس لا يتفكرون... لا يتذكرون...لا يفقهون...لا يشعرون»، أو كما في الجمل التالية: «ذلك شعب يتفكر...ويفهم ...ويعلم...» أو «لم لا تتفكرون...لا تتذكرون...هل أنتم على هدى...ولكنهم لا يشعرون...لا يعرفون...لا يفقهون.
(3) - محمد أركون، «الفكر الإسلامي قراءة علمية»، ص: 194.

سالفا – عن ميثوس وليس لوغوس اللغة الدينية في القرآن. فالقلب هو مركز الحساسية والشعور ومركز العقل. ويرد ذكره في القرآن ليُعبِّر عن حالات إيجابية (مثل القلب الذي يفقه ويعلم ويتقي ويخشى الله) وأخرى سلبية (ختم الله على قلوبهم، مقفلة). يوظّف الله أعضاء الإدراك كآليات للوعي والإيمان (مثل السمع والبصر)، وتتكرر كثيرا وتكون مستعملة مجازا في أحايين منها. مثل الآية الكريمة:

﴿ولا تكونوا كالذين قالوا سمعنا وهم لا يسمعون. إن شر الدواب عند الله الصم البكم الذين لا يعقلون﴾ [سورة الأنفال، 21 و22]

كما تحدّث أركون عن الأهمية اللسانية للمتضادات اللغوية والمتقابلات بين المفردات وهي تُـمثل صراعا وتوترا بين حالتين نفسيتين متضادتين: كالخوف/ والأمل، والبسط/ والقبض، والهيبة والأنس، الطيب/ الخبيث، الطاعة/ الفتنة[1]. وقد وظّف الـمتصوفة العرب هذا الكنز اللغوي في خطاباتهم.

الـزّمكان في القرآن:

تكثُر العلامات الـزَّمكانية (الزمان + الـمكان) في القرآن نحو: الأرض والسماء والبحر والشمس والقمر والنجوم والسنة والشهر والليل والنهار والفجر والضحى، وغيرها كما تُستخدَم في شكل مؤشرات لسانية على الزمن أو المكان مثل: حين، يومئذ، سوف، أجل، أمد وغيرها. وهي تندرج ضمن إدراك شمولي للكون-الزمن باعتبار الكون عبارة عن مخزنٍ للعلامات أو الآيات والرموز[2]. فالشمس والقمر علامات ورموز للنور

(1) – يُنظر: محمد أركون، «الإسلام الأخلاق والسياسة»، ص ص: 92 و93.
(2) – محمد أركون، «الفكر الإسلامي قراءة علمية»، ص: 205

والضياء وإدراك النجوم للاهتداء. وهناك مواقيت زمنية تتعلق بالعبادة مثل: شهر رمضان (الصيام) وذي الحجة (الحج) ومواقيت الفجر والظهر والعصر والمغرب والعشاء (الصلاة).

ويتطرّق أركون في مقاربته اللغوية للنص القرآني إلى إشارات الزمن ويرى في وجودها دلالات ثرية ومعانٍ واسعة ودقيقة. ما تفتأ أن تخترق تلك الإشارات الزمانية والرموز المكانية ومشتقاتها المعجمية الوظيفةَ الدلالية (السيمانتية) للغة العربية، أي «أن هذه العناصر المحسوسة المجسّدة للتصور تؤدي في الحقيقة إلى تشكيل نظام من العلاقات (والإحداثيات) الروحية، أي أن المفردات المذكورة لا تستخدم في القرآن لذاتها، وإنما كنوع من العلامات والرموز على أشياء أخرى تتجاوزها»[1].

ويذكر هذه الرموز الـزَّمكانية الكونية الكثيفة ويُحصيها ويصنفها، ويستنتج أن الله يتوَجَّه بـها إلى المؤمنين (الـمرسَل إليهم) ليتدبَّروا ويتفكَّروا في عملية تجسّدها وتـمثّلها في ظواهر طبيعية كالطوفان والرعد والبرق والمطر والخسوف والكسوف والعواصف والسحاب والثمار والأنعام وغيرها من تلك الفضاءات والأمكنة بشقّيها الأرضي والسَّماوي بواسطة دلائل محسوسة.

ويتصل بعض تلك الرموز الزمكانية بتقسيمات ثنائية ضدية مثل: الموت والحياة، الإيمان والكفر وغيرها، والتي ترتبط عادة في القرآن بـمؤشر زمني من قبيل: قبل وبعد [قبل (242 مرة) وبعد (199 مرة)].

إنّ الحيز الـزَّمكاني الذي يحدث فيه العهد والميثاق الأساسي بين الله

(1) -محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ص: 193.

والإنسان - والمذكور في النص التأسيسي طبْعًا- يورِد ثلاثة أزمنة: الزمن القصير والمؤقت العابر للحياة الدنيا، ثم الزمن غير المحدود للموت والإقامة البرزخية في القبر، ثم زمن الآخرة والعودة إلى الأبدية والخلود، وهذا هو الزمن الذي يقود إلى كلا الزمنيين السابقين ويعلو عليهما[1].

إشاريّة الضمائر في القرآن:

الإشاريَّات (Déictiques) عامل مهم في تكوين بنية الخطاب من خلال القيام بدورها النحوي، ووظيفتها الدلالية. وهي تُشِير إلى موضوع ما، والإشارة لا تكون إلاَّ لما يعرِفُه المخاطَب؛ لأنه لا يمكن أن يحدِّد معنى الكلمة الإشَارية من خلال معارفه السابقة، بل من خلال تصريح المتكلم بهذا المعنى بشكل أو بآخر في السياق والمقام[2].

وتأتي الضمائر من أهمّ الكلمات الإشارية في اللغة، والضمائر في العربية روابط تشدّ اللاحق بالسّابق، وينوب الضمير عن الأسماء الظّاهرةِ الـمعرَّفَة ويربط الكلام بما سبق ذكرُه. أما دلاليا فيُتصوَّرُ من خلال المُطابَقَةِ بين الضّميرِ الرّابطِ والمرجعِ الذي يعود عليه داخل البنية اللغوية؛ لأنّ المطابقةَ تؤدّي إلى تماسك النصّ وانسجامِه، وعَدَمها يؤدّي إلى تفكّك النّص واختلافِه. وإذا ضُمِنَ التّرابطُ النّصّي وانسجامُه على المستوى اللّغوي أدّى ذلك إلى حصولِ الانسجام على مستوى المعاني والمفاهيم التي يُحيل عليها النصّ[3].

---

(1) - محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ص: 205.

(2) - ألفة يوسف، «تعدد المعنى في القرآن: بحث في أسس تعدد المعنى في اللغة من خلال تفاسير القرآن»، دار سحر للنشر،كلية الآداب، منوبة، تونس، ط2، د.ت.ص: 32.

(3) - Thérèse Pacelli Pekba، «Connecteurs et relations de discours: les cas de quand، encore et aussi»، Cahiers de Linguistique Française، numéro 25، p: 242 – 243.

وتعود الضمائر إلى وجود مرجع ما، وأكثرها تمثيلا: أنا وأنت وضمير الهاء، وهي عبارة عن كلمات تُشير من داخل الملفوظ إلى تلك العناصر الأساسية الـمُكوَّنة للملفوظية: وهي المتحدث والمُخاطَب.

إذًا فالضمائر عبارة عن رموز ومؤشرات داخل الخطاب. فـ «أنا» لا يسعُها إلاَّ الإشارة على الفرد الذي قال «أنا» بهدف الحديث عن نفسه و«أنت» لا يُمكنه الإشارة والتدليل إلاَّ على الفرد الذي خاطبه الـمُتحدِّث بهدف الحديث عنه باعتباره مخاطبا هنا وضمير الهاء يْفسّر المضمر الذي قام في الخِطاب[1]. ففي الشهادة مثلا: **أشهد أن لا إله إلاّ الله، وأنَّ محمدًا رسول الله.** فتلفُّظي (أنا) - كما يقول أركون - يْلزمني شخصيا في عملية عقد ميثاق مع الله ونبيّه، أجسِّدها بوعي ومسؤولية؛ إذْ الشهادة تُبتدأ بضمير المتكلم لتُرسّخ الطاعة والخضوع (أي الإسلام) لخالق الكون والمخلوقات[2].

إن شبكة الضمائر الشخصية في القرآن والعلاقات الكائنة بينها: **نـحن، لك** أو **خاصتك** (محمد)، **أنتم** (أي المؤمنون)، **هم** (أي الناس)، أو **هو** (الإنسان)، وهي تؤسس فضاء أساسيا منتظما للتواصل والمعنى في كل الخطاب القرآني[3] ويطبق أركون ذلك على سورة العلَق.

وبالتمعن في القرآن يسجل أركون توترا أو صراعا دائما بين ضمير «**نـحن**» الذي يعود إلى الأصل الأنطولوجي والمرجع النهائي لكل

---

(1) - جان سرفوني، «الـملفوظية»، ترجمة: قاسم المقداد، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سوريا، 1998، ص: 22.
(2) - يُنظر: محمد أركون، «الإسلام الأخلاق والسياسة»، ص: 27.
(3) - محمد أركون، «القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني»، ص: 31.

المخلوقات «الله». وبين البشر معبّر عنهم بضمير «هم» وأحيانا «هو» (= الإنسان) ليتبعوا النهج المستقيم الذي يدعو الله إليه، وهذه الضمائر تعود على الناس وهم صنفان: صنف يطيع الله أو يتمرّد على طاعة الله، وهذا ما سيحدد مكانتهم ومصيرهم في الدار الأخروية. ومن عصا وخرج عن ذلك.

و يتعدّد الدور النحوي العاملي للذات الـمُرسلة (أي الله) في القرآن، فهو يتمثّل في: أنا (العامل- الذات) والأنا-الـنحن:

أنا: العامل - الذات خارجية عن النص أي تحرّكه من الخارج وتمثل نموذجا خطابيا مثاليا ومتعاليا فهو الذي يقرر، ويأمر، ويشير، ويَعِد ويتوعّد[1]. والله هو الـمُرسِل والـمُرسَل إليه فمنه يخرج الكلام وإليه يُرجع. ويشترك الرسول في بعض من هذه الـميزة التواصلية المزدوجة في الإرسال والإبلاغ؛ فهو مُرسلَ إليه من قبل الله، ثم يتحوّل دوره إلى مبلّغ ومُرسِل إلى حشد من القوم أو الناس وهم مُرسلَ إليه جماعي (فيه الأنصار وفيه المشركين وفيه طرف ثالث هم المنافقين)؛ أي ظهور على هيئة «**أنا- نـحن**» متواجدة ومنخرطة في التاريخ الأرضي الذي يقوده النبي، فيحورها النبي إلى الجماعة المتلقية الحاضرة في زمنه، ثم يتم تحويرها إلى شعوب في أزمنة وأسيقة أخرى للدخول في هذا المعتقد الجديد الإسلام. فيتركب المعنى ويتشكل المخيال الديني بشكل متماسك بواسطة «**الأنا- النحن**» عن طريق القراءة والتلاوة للخطاب القرآني[2].

وهذا مخطط وضعه أركون للخطاب القرآني يمزج فيه بين البنية

(1) - يُنظر: محمد أركون، «الإسلام الأخلاق والسياسة»، ص: 31.
(2) - محمد أركون، «القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني»، ص: 61.

العاملية (La structure actancielle) والترسيمية القانونية لعملية القول (La schéma cononique de l'énonciation)[1]:

مُرسَل إليه أول - مُرسِل أول (أنا المتعالية + أنا - نحن)⟵ **الـموضوع** (الخطاب النبوي)

↓

مُرسَل إليه أول - مُرسِل ثانٍ (الـمتكلم أو القائل)

↙

الـمُرسَل إليه الـجماعي (أنصار/ معارضون)

التّماسك النصي في القرآن:

يدعو أركون إلى التماسك والانسجام الكلي للقرآن حتى تُفرَز الدلالات والمعاني. فمساق النص وتماسُكه التركيبي يُساعِد القارئ أو الناقد على بناء تأويلاته[2]. ويرى أنَّه من اللازم إعطاء الأولوية لهذه الوحدة إذا ما أردنا إنجاز قراءة صحيحة لهذا النص، وهذه الوحدة تنعكس في وعي شامل لا يتجزّأ (conscience indivise) عن القرآن متمثّل في أنَّ وحدة النص محفوظة ومصانة بفضل الممارسة الشعائرية والتلاوة التعبُّدية.

(1) - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص: 62.
(2) - محمد مفتاح، «النص: من القراءة إلى التنظير»، ص ص: 28 و29.

وحول مسببات ذلك «يبدو أن الـممارسة الشائعة لدى المسلمين أنفسهم والتي تتركز في الاستخدام المتقطع والظرفي لكل آية قد استبعدت إمكانية قراءة القرآن كعمل كلي واحد، حيث تتشابك كل مستويات الدلالة، والمعنى وتستند إلى ما كان قد دعي بالنسبة للتوراة «بالبنية المركزية للميثاق»[1].

هذا الرأي الذي يتبناه أركون بشدة حول وحدة وتماسك البنية النصية للقرآن كواقع معاش يقرأ ويُتلى تكون داحضة لفكرة التفكُّك والتفتُّت والتجزّؤ التي قال بها من يرى قطيعة تامّة بين آيات القرآن، فبعض الآيات قد اقتطع (خاصة الآيات التشريعية) من مكانها الأصلي وألحقت في أمكنة أخرى هي ما عليه حاليا (غالبا ما ارتبطت قضية تجزئة القرآن والتشكيك بأن رسول الله محمد لم ينقل كل ما أوحي إليه قد ارتبطت والتصقت بالمشككين وغير المؤمنين)[2].

خاتمة:

تطرّق أركون بجهد وتصميم وصبر إلى تحليل القرآن برؤى جديدة علمية وعقلانية وأكثر دقة وموضوعية متجاوزا كل قراءة بالية ومستهلكة ولاغية ومرفوضة من قبل الإجماع العلمي الحديث.

وبالرغم من تلك الآيات والمعارف التحليلية المتينة، إلاَّ أنّ قراءة أركون للعقل والنص القرآني لم تبق بمنأى عن الانتقادات ومنها كثرة الخلط بين المقاربات والتباس بعضها ببعض أو ما يسمّى بتعددية المنهج،

(1) - محمد أركون، «الفكر الإسلامي: قراءة علمية»، ص: 201.
(2) - المرجع نفسه، ص: 218.

وهو ما ينتج عنه غالبا السهو في استعمال المصطلحات التقنية الدقيقة أو التناقض في استعمال المناهج وذلك للاختلاف المعرفي بينها[1] .

إذن يشوب عمله تساؤلات عن مدى نـجاح تبنّـيه لمنجزات حداثية في تحليل النص القرآني ومنها الألسنيات، حيث جاءت تحليلاته غير مستوفية لكل المدونة يقول أركون مبرّرا: «لكي تكون قراءتي أو إعادة قراءتي للقرآن مقنعة وحاسمة، فإنه ينبغي أن أوسع من تحليلي الألسني لكي يشمل كل النصوص العربية المعاصرة للقرآن. وهنا أشعر بالأسف لأني لم أستطع أن أفعل ذلك لأسباب عديدة، وأولها إنني لم أملك الوقت الكافي، وثانيها أنك تعلم حجم المشاكل التي تطرحها علينا هذه النصوص (المقصود مشاكل الصحة التاريخية: المنقول بالمعنى، والدقة والضبط)»[2].

كما امتزج طموحه المعرفي في تحليل ألسني للخطاب القرآني بهواجس سياسية «وهو اختلاط لا ينجو منه خطاب. يبقى لخطاب أركون هذا الاعتراف العلني بتلك الهواجس، وهذه القدرة الفذة على مقاومتها بالإصرار على الصرامة العلمية. إنها في النهاية «عدم البراءة» التي لا يخلو منها خطاب»[3].

رغم هذا يظلّ المشروع اللساني الأركوني لقراءة القرآن طفرة معرفية تتصدّى للتصورات الدوغمائية والمكرّرة، «ولا تمس العقيدة في محتواها

---

(1) - يُنظر: مختار الفجّاري، «نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون»، ص: 63
(2) - «الفكر الإسلامي: قراءة علمية»، ص: 213.
(3) - نصر أبو زيد، «الخطاب والتأويل»، ص: 116.

وممارستها وإنما تحيلها إلى مستوى أوسع ومنظومة معرفية أكثر تفتحا»[1] وسِعَةً وتيقُّظًا في توظيف أحدث ما أنـجزته العلوم الإنسانية ومقارباتها التحليلية.

(1) - محمد أركون، «القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني»، ص: 07.

التفكيك استنارة أم تدليس؟
قراءة عبد الوهاب المسيري النّقدية لتفكيكية جاك دريدا

«أنا أذهب إلى أن التفكيكية وما بعد الحداثة هما في واقع الأمر أيديولوجية النظام العالمي (الاستعماري) الجديد الذي يحاول أن ينسينا هويتنا وخصوصيتنا وتراثنا وذاكرتنا التاريخية، حتى يمكنه أن يفتح حدودنا لرأسماله وأدواته ومخابراته وإعلامه (ويرفض في الوقت نفسه أن يعطينا التكنولوجيا تحت شعار حماية حقوق الملكية، ويرفض هجرة العمالة من العالم الثالث تحت شعار حماية أمنه الاجتماعي؟)».

عبد الوهّاب المسيري،

«**دريدا في القاهرة: التفكيكية والجنون**»، ص: 186.

تقديم:

تطرّق عبد الوهاب المسيري (1938- 2008) بحكم عمله الموسوعي واجتهاداته الفكرية إلى قضايا تمثل حساسية وخطرا على الفكر العربي والإسلامي خاصة تلك المتعلّقة بالعلمانية والجماعات اليهودية، حرصا

منه على كشف مواطن التّدليس فيها رغم مـا تبديه من أوجه الاستنارة والتّحديث. وقد ساعده في ذلك ما أطّلع عليه من آثار الفكر الغربي وتيّاراته الـمتنوعة، ومواكبته لآخر مستجداته وإنتاجاته. حيث قدّم قراءة نقدية لأشهر الفلسفات في الفكر الـمعاصر، وهي «التّفكيكية». إذْ نَـقَدَ الـمسيري نقدا لا هوادة فيه العديد من مقولات جاك دريدا، وغالطه في كثير من الـمسائل التي كان دريدا يدافع عنها، منبّها إلى خطورة بعض تلك الأفكار، خاصة التي تحوم حول العقيدة والإيـمان. كما سلّط الضّوء على أبرز مقولات التفكيكية مثل: اللاّمركزية، واللاّمحدودية، ومسألة الإزاحة والنّصية، موضّحا فحواها وموظّفًا لذلك لغة تؤكّد مدى اطّلاع الـمسيري على تفكيكة دريدا، ومعرفته بـمساراتها التي لا تخلو من الالتواء والمنعرجات أو السبل الحلزونية سواء في الشّكل أو الـمضمون، ما يجعلها عصيّة على الفهم والإدراك ودخولها كدخول متاهة أو لعبة لا حلّ لها.

دريدا وتفكيك الثنائيات التقليدية:

سَعى جاك دريدا من خلال مشروعه الفلسفي إلى هدم الأنطولوجيا الغربية الـمبنية على ثنائيات تستند إلى مدلول ثابت متجاوز مثل الشكل والـمضمون، والإنسان والطبيعة، والـمطلق والنسبي، والثابت والـمتحول. متصدّيا بذلك «للفكر الـميتافيزيقي في التراث الفلسفي بدءا من أفلاطون إلى هيغل ومجمل المذاهب الكليانية، ذلك التراث أنجب التّحديد الـميتافيزيقي للغة بالعقل وتحديد الدلالة بالمعرفة، وجعل عمل الميتافيزيقا يتحدّد في إلزام التفكير بالوجود كحضور، أو كاستحضار»[1]. تنبثق الرؤية الدريدية إذن

(1) - عـمر كوش، «أقلـمة الـمفاهيم: تـحوّلات الـمفهوم في ارتـحاله»، الـمركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الـمغرب، وبيروت، لبنان، ط1، 2002، ص: 186.

من خلق مقاربة تناقض المساعي الفلسفية في رسم حدود واضحة للوجود والإنسان والطبيعة قائمة بسلطانها العقلاني. وأزاحت التفكيكية المفاهيم البنيوية الصارمة والعلمية الصلبة، التي نادت بالمركز والتنظيم والتوازن والحديث عن الحضور والوعي والأصل والثبات، إذ انتقد دريدا بشدّة تلك البنى التقليدية الملوثّة بالميتافيزيقا، «فهي وجود يشبه مقولات كانط الفطرية المتجاوزة لعالم التفاصيل الحسية والصيرورة. والبنى - في تصوّر البنيويين- هي برامج تماثل بناء عقل الإنسان ذاته، والبنيوية هي مشروع دراسة هذه البنى وهذا العقل. وهي بهذا تستعيد للإنسان شيئا من مركزية وللعالم شيئا من العقلانية والمعنى»[1].

فبنية فكر دريدا، كما يرى المسيري[2]، شأنها شأن بنية فكر نيتشه تتجه نحو البرهنة على أن الثبات وهم وأن السيولة هي الحقيقة الوحيدة. وقد سعى دريدا إلى إلغاء الحدود بين الثنائيات المترتبة على وجود المدلول المتجاوز وصولا إلى عالم من الصيرورة الكاملة بلا أساس وبلا أصل ربّاني[3]، هناك في منطقة الاختلاف التي ينشدها دريدا تسود النسبية المطلقة وتتم التسوية فيه بين كل الأشياء فيصبح عالما متداخلا بالتناقضات التي تعيش بسلام والتئام فيما بينها.

إن تفكيكا لنظام التقابلات مثل الداخل والخارج والمركز والهامش، يتيح لدريدا أن يُموقع مشروعه في فضاء خاص؛ في **المابين**، «في

(1) - عبد الوهاب المسيري، «دريدا في القاهرة: التفكيكية والجنون»، ضمن كتاب: «جاك دريدا والتفكيك»، تحرير: د. أحمد عبد الحليم عطية، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2010، ص: 148.
(2) - المرجع نفسه، ص: 157.
(3) - المرجع نفسه، ص: 150.

الـموقع الذي تتواجه فيه عناصر كلّ تقابل من هذه التقابلات بمواجهة الآخر، والـموقع الذي تتكاثر فيه النقاط البينية وتنتشر، وتنتثر، وتتشتّت، على امتداد نصّ الـميتافيزيقا بأسره. إن التقابل (أ/ لا أ) إنما هو، في الحقيقة، بنية تقابلية لـ (أ/ لا ب)/ (ب/ لا أ)، وهو بنية متكرّرة في كلّ تقابل، ومترابطة عبر نقش الحاجز، والخط الـمائل (/)، والنقطة البينية بين كل زوج معين»[1].

النص: بين الإزاحة والتفكيك

تأسّس الـتُّراث الفكري الغربي على ثنائية الـمنطوق/ الـمكتوب، ووضع اللغة الـمنطوقة في مرتبة أعلى من اللغة الـمكتوبة. وبذلك أنزَلَ التقليد الفلسفي الغربي الكتابةَ مكانًا دُونيا وهامشيا، وتمّ الأخذ بعين الاعتبار مقولة «سقراط هو من لا يكتب»[2]. وكما يقول **الـمسيري** فأفضل النصوص الـمكتوبة لا الـمنطوقة بحكم أن الـمكتوب منفصل عن صاحبه، لهذا يستحيل إغلاقه «ويستطيع الناقد أن يتلقّاه ويفرض إرادته عليه ويقوم يربط بعض أجزائه التي لم يقم المؤلف نفسه بالرّبط بينها (أي أن القارئ يصبح هو الكاتب). وهو يرى علامات غير مقصودة وأصداءً وآثارًا للنصوص الأخرى»[3].

---

(1) - ج. هيو سلفرمان، «نصيات: بين الـهرمنيوطيقا والتفكيكية»، ترجمة: حسن ناظم وعلي حاكم، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، وبيروت، لبنان، ط1، 2002، ص: 106.

(2) - Jacques Derrida، De la grammatologie، Minuit، 1967، p : 15.

(3) - عبد الوهاب الـمسيري، «دريدا في القاهرة: التفكيكية والجنون»، ص: 166.

فالشخص الواعي/ الحيّ الذي ينطق بالكلام هو الوسيط بين المعنى القابع في داخله واللغة التي ينطقها، أو كما يرى **المسيري** أن اللغة المكتوبة أصبحت تابعة للغة المنطوقة، «فالكلام المنطوق يفترض أن فحوى الكلمات موجود بشكل مباشر في وعي الناطق، وهو ما يعني أن المعنى له أسبقية على الكلام وأنه منفصل عن النظام الدلالي، وأنه قد هرب من الصيرورة المتمثلة في رقص الدوال»[1]. إضافة لذلك فالكلام المنطوق كظاهرة حية يتّسم بالثّبات والتناسق والتماسك؛ حيث يصدر عن «ذات إنسانية متماسكة تتحدَّث عن أفكار مستقرة في الذهن، فكأن هناك ذاتا مستقرة وموضوعا مستقرا»[2]. أي أن الكلام يشير إلى الحضور والأصل أو اللوغوس بشكل مباشر دون وسائط، على عكس ما يحدث مع فعل الكتابة الذي يعدّ تعبيرا غير مباشر؛ «لأنه يصل إلى المتلقي من خلال القلم والمطبعة والأوراق. فإذا لم يفهم المتلقي ما جاء فيه، لا يمكنه الاستفسار عن معناه من الكاتب»[3].

اتّخذ **جاك دريدا** موقفا تجاه هذا الإجحاف بشأن الكتابة والانتصار إلى الظاهرة الصوتية والكلامية، فانتقدها مفكّكا أهمّ الدّعائم والأسس التي تقف عليها فلسفة الحضور والميتافيزيقا والمتمثلة في الوحدة والتماسك والمثالية، مُعِيدًا الاعتبار لمسألة الكتابة وحَرص على إبراز أهميتها، مُعارِضًا القائلين بالمنطق السلبي الكتابة وتهمشيها على حساب الصوت/ المركز. وكما يرى **المسيري** فإنّ «أي تفصيل للمنطوق على

(1) - عبد الوهاب المسيري، دريدا في القاهرة: التفكيكية والجنون، ص: 158.
(2) - المرجع نفسه، ص: 159.
(3) - المرجع نفسه، ص: 159.

المكتوب - من منظور دريدا- هو تعبير عن التمركز حول اللوغوس وعن الميتافيزقا المتعالية المرتبطة بذلك؛ وعن الغربة في الوصول إلى - أو على الأقل الاقتراب من- الحضور والمدلول المتجاوز»[1].

لهذا وظّف **جاك دريدا** التفكيك كإستراتيجية للكشف عن المضمر والمحتجب خلف كل مسكوت ومكبوت. متناولاً بالبحث مختلف أصناف الآثار الإبداعية مثل الكتابة والرسم والتصوير والسينما والبطاقة البريدية ليلتمس الحقائق في تلوّناتها وتعدّدها، ونسف المثاليات وهي تغرق في تعاليها. إنّ التفكيكية تحاول تقويض النص بأن تبحث داخله عما لم يقله بشكل صريح واضح (المسكوت عنه)؛ وهي كما يقول المسيري: «تعارض منطق النص الواضح المعلن وادعاءاته الظاهرة، بالمنطق الكامن في النص ذاته، كما أنها تبحث عن النقطة التي يتجاوز فيها النص القوانين والمعايير التي وضعها لنفسه، فهي عملية تعرية للنص (denude) وكشف أو هتك لكل أسراره (demystify) وتقطيع لأوصاله وصولاً إلى أساسه الذي يستند إليه»[2].

بعبارة أخرى يسعى دريدا من خلال تعرية النص وتفكيكه وكشف ألغازه، إلى تتبع اللاّمعنى في الكتابة، واستعادة المنسيّ والمُهمّش والبحث عن المؤجَّل والمغيّب؛ فآلية التفكيك «لا تفتأ تكسر قيودها لتفلت من عقالها. هي النص ونقيضه، وهي مركزه وهامشه. وهي لا تفتأ تُمزِّق نسيجه؛ لأن صلابته وتيبّسه يحولان دون قراءته. والقراءة نشاط وفعل صيرورة لا ينتهي. لأنها ليست اختزالا للآخر الذي لا يحتويه. فهو

(1) -عبد الوهاب المسيري، دريدا في القاهرة: التفكيكية والجنون، ص: 159.
(2) - المرجع نفسه، ص: 169.

عصي عن الاحتواء ولأن القراءة بدورها، لا تفتأ تقيم مسافة الاختلاف، فيبقى دائما مرجأ»[1].

لا مركزية النص:

أزالت التفكيكية الـمركز وأزاحت الـمنطوق لتُولي اهتمامًا بالكتابة وبالنص، وبذلك يُصبح النص نظامًا بدون مركز (système décentré)، إنّ النّص في تفكيكية دريدا لا حدود له ولا مركز، غارق تماما في عالم الصيرورة متطهّر تماما من الميتافيزيقا. والنص متعدد المعاني بشكل مطلق لأنه يستحيل الاتفاق على معنى أو معيار متجاوز. النص نفسه يشبه دوامة الصيرورة[2]. وينتمي النص إلى عالم من اللاتحدد والانفصال بين الدال والمدلول، ينفلت من قبضة التماسك والاتساق الجوّاني، فيتبـعثر المعنى الظاهر ويتناثر، بعد أن كان متماسكا وله مركزه الواضح[1].

يستهجن الـمسيري مسألة اللامركزية في تفكيكية دريدا، ويعدّها فلسفة متبلورة عن المادية الجديدة السائلة والاستنارة المظلمة التي تنكر مركزية الإنسان بل وفكرة المركز نفسها، لأن التفكيك «كممارسة فلسفية، يندرج في إطار سيرورة لا تنتهي لا تحدّ بحدّ، مفتوحة ولا متوقعة، تستنهض العلاقات التي تمدّها جسورا بين المفكر به واللامفكر به، أو بين الفكر والواقع، أو بين الذّات الفاعلة أو المتمركزة على ذاتها والآخر المقصي

---

(1) – عبد العزيز بن عرفة، «الدال والاستبدال»، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سوريا، ط1، 1993، ص: 21.

(2) – عبد الوهاب الـمسيري، «دريدا في القاهرة: التفكيكية والجنون»، ص: 164.

(3) – المرجع نفسه، ص: 170.

والمهمّش»[1]. غير أن الـمسيري يرى في العلاقة التي تصل التفكيك بالاستنارة هي من قبيل التدليس، ومع أنه يدّعي عدم تمركزه حول اللوغوس، إلاّ أنّ محاضراته - كما يرى المسيري- تبيّن عكس ذلك، «أو على الأقل تبيّن أن الإنسانية التي يدافع عنها ليست هي الإنسانية التقليدية وأنه متمركز حول اللوغوس وحسب، ولكنه لوغوس بلا تيلوس، مطلق بلا غاية معاد للكينونة الإنسانية»[2].

هذه اللامـحدودية النصية التي توصَّل إليها التفكيك تخالف السكون وتبحث فيما وراء الحضور، وما يسكن في رسوبيات الكتابة من أطياف وفراغات، يقول الـمسيري أنه في النّص «لا يوجد شيء أكيد سوى الحيز والفراغات بين الحروف المكتوبة بالحبر، فالنص أسود على أبيض، مجرد حبر على ورق: شيء محسوس مادي: علامات بين إشارات صماء بينها فراغات صماء لا تشير إلى شيء خارج نفسها ولكنها لا حدود لها. فلعب الدلالات لا نهاية له ولا يتوقف إلا بشكل عشوائي وعرضي، عند هامش الصفحة أو في نهايتها مثلا»[3].

ينتقد الـمسيري مقولة لامـحدودية النّص التي تولّد لا محدودية القراءة وانفتاحا على اللاّنهائي، بذلك تصبح المعاني عُرضة للعب والـمزح والهزل، أو التداخل والمزج والالتباس مع غيرها من الدلالات. لهذا يعدّ الـمسيري هذه المقولة «مجرد مجال عشوائي لِـلَعِب الدوال ورقصها والشفرات المتداخلة، فالمعاني التي يتوصل لها القراء لا يربطها

(1) - عـمر كوش، «أقلـمة الـمفاهيم: تـحوّلات الـمفهوم في ارتـحاله»، ص ص: 180 و181.

(2) - عبد الوهاب الـمسيري،»دريدا في القاهرة: التفكيكية والجنون»، ص: 185.

(3) - المرجع نفسه، ص: 165.

مركز واحد وليست مستقرة»[1]؛ بذلك يؤول البحث عن المعنى إلى نوع من العبث النقدي والتأرجح بين التعدد والاحتمال الدلالي.

يعارض الـمسيري طرح دريدا القائل بأنه لا يوجد شيء يقبع خارج النّص، وأنه من الاستحالة والتعذر الوصول إلى الأصل (سواء أكان صوت الـمؤلف أم مضمون يحاكي الواقع أم حقيقة فلسفية). حيث يقول: «ولكن إذ كان لا يوجد خارج للنص، فلا داخل له أيضا، فليس هناك مضمون محدد (وهذا تعبير عن محاولة إلغاء الثنائية: ثنائية الداخل والخارج). والنص من هذه الناحية يشبه المجتمع الاستهلاكي، فنحن ننتج لنستهلك ونستهلك لننتج، ولا يوجد شيء خارج حلقة الإنتاج والاستهلاك ولا يوجد شيء داخلها أيضا، فهي لا تؤد إلى تحقق إمكانات الإنسان وإنما تؤدي إلى مزيد من الاستهلاك»[2].

التّفكيك وما لا يُمكن حسمُه:

كثيرًا ما عكفت الفلسفة على تتبُّع الحقيقة واجتهدت في إدراكها ومعرفتها، في فحصها وجسّ نبضها، لكنها لم تفلح يوما في ذلك، ومقابل ذلك مُنِيتَ بالفشل؛ «فالحقيقة التي تنتج الإطار وتتلاعب به تحرّك كل شيء كيما تطمس أثره، وغالبا ما يتم ذلك بإلحاقه باللامتناهي، وبالرعاية الإلهية (تصديقا بكانط). ويجب على التفكيكية ألاَّ تعيد تأطير الغياب الخالص والواضح للإطار، وألا تتوهّـمه. إن هذين الفعلين المتناقضين، ظاهريا، هما بدقة فعلان متلازمان منهجيا لذلك الذي فُـكّك للتو»[3].

(1) - عبد الوهاب الـمسيري،»دريدا في القاهرة: التفكيكية والجنون»، ص: 164.
(2) - المرجع نفسه، ص: 165.
(3) - ج. هيو سلفرمان، «نصيات: بين الـهرمنيوطيقا والتفكيكية»، ص: 98.

والتفكيكية في ذلك لا تهدف إلى الهدم أو إلى البناء، بقدر ما تفحص التقابلات الثنائية التقليدية تماما كما تستكشف التمايزات النصية[1]. فتصبح كثير من قضايا الفن والأدب والفلسفة تَـموج بالاختلاف، هذا الأخير يصبح مرتعا تحتشد فيه التعارضات والأبوريات (aporie)، أو مسرحا تـتقـنَّع فيه الظواهر وتلتبس فيه مع أضدادها ومقلوباتها. وهذه الأبوريا أو الهوة[2] كما يسميها الـمسيري؛ وهي تنتمي إلى مجال تتلاشى فيه الحدود، وتذوب فيه الهويات «فهي تشير إلى عالم لا يوجد فيه أي ثبات ولا يوجد فيه أي توق لثبات. ولن تكون هناك عودة للميتافيزقا أو للتمركز حول اللوغوس، ولا حتى ما هو خلف الميتافيزيقا، فهو دائما بقاء في براءة الصيرورة في عالم من الإشارات بلا خطأ ولا يمكنها أن تخطئ لأنها تشير إلى أي حقيقة»[3].

الاختلاف الذي تحدّث عنه دريدا لا يمكن حسمه ويختلف عن الفصل والإرجاء، وعن التمييز والتأجيل. «إن «الاخـ(تـ)ـلاف» يجعل من نفسه شيئا آخر غير أي واحد من عنصريْ زوج ثنائي من جهة، ويحدث في نفسه إمكانية توليد انتقال إلى مكان آخر، تقابل آخر، زمن آخر...»[4]. ويُشبّه لنا دريدا الأمر باستحالة الوصول إلى هوية واقعية ملموسة ومحدّدة في الفضاء

(1) - ج. هيو سلفرمان، المرجع نفسه، ص: 79.
(2) - الأبوريا هي كلمة يونانية تعني الهوة التي لا قرار لها. والهوة (أبوريا) عكس الحضور الكامل أو الأساس الذي نطمئن إليه، أو على وجه الدقة هي ما يتجاوز ثنائية الحضور والغياب. وإذا كان الحضور هو الحقيقة والثبات والتجاوز، فالهوة هي الصيرورة الكاملة التي لا يفلت من قبضتها شيء. يُنظر: عبد الوهاب الـمسيري،»دريدا في القاهرة: التفكيكية والجنون»، ص: 162.
(3) - عبد الوهاب الـمسيري،»دريدا في القاهرة: التفكيكية والجنون»، ص ص: 162 و163.
(4) - ج. هيو سلفرمان، «نصيات: بين الـهرمنيوطيقا والتفكيكية»، ص: 108.

الذي يوجد فيه «ما لا يمكن حسمه» كـ: التواصل (الحضور الشفاهي/ انتقال الرسائل)، والكتابة (الكلام/ الكتابة)، والاختلاف (التمييز/ الإرجاء)، والفارماكون (السم/ الترياق)، والأثر (أثر قدم/ دمغة)، والمراسلة (تبادل الرسائل/ تماثل التشابهات)، والتكملة (الزيادة/ الاستبدال)، وما إلى ذلك. كما فكّك دريدا كثيرا من الأفكار الأصولية (الدينية والمادية) موضّحاً استحالتها وتناقضاتها الأساسية الكامنة داخلها، بحيث يظهر اللّوغوس (المدلول المتجاوز - المركز) الذي يستند إليه أي نص أو ظاهرة والذي يوقف لعب الدوال، يحتوي على تناقضات أساسية لا يمكن حسمها ومن ثمّ تسقط عنه قداسته وثباته ومركزيته فيسقط في قبضة النسبية والصيرورة، كما يقول المسيري؛ فالقراءة التفكيكية تحاول تبيين «أن التناقضات الكامنة داخل نص ما ثنائيات متعارضة بشكل لا يمكن حسمه (من خلال العودة إلى نقطة الأصل الثابت) وهي أيضا ثنائيات متداخلة متشابكة، ومن ثمّ تسود حالة من الانزلاقية واللعب ويتهدّم أي ترتيب هرمي أو أي تنسيق للواقع»[1].

حذاقة المسيري ونباهته في قراءته للخطاب التَّفكيكي أحالته إلى هذا المبحث المهمّ المسمّى «ما لا يمكن حسمه»(indécidable)، حيث يخفي النص في ثناياه ما يؤرّقه من نقائض ويعكّر صفو سكونيته فالتفكيكيون يرون «أنه يوجد داخل كل نص يدَّعي لنفسه الثبات تناقض لا يمكن حسمه، بين ظاهره الثابت المتجاوز للصيرورة، وباطنه الواقع في قبضة الصيرورة، فكل نص يحتوي على أفكار متسقة بشكل ظاهري، ولكنها متعارضة بشكل فعلي»[2].

(1) - عبد الوهاب المسيري، «دريدا في القاهرة: التفكيكية والجنون»، ص: 170.
(2) - المرجع نفسه، ص: 169.

ونتيجة لهذا يشتغل التفكيك الدريدي على تعرية النّصوص التي تحتشد فيها الأضداد ويستعصي ضبط ماهياتها وحقيقتها. فمعاني النصوص تسبح في الأثيرية والطيفية أو تتجلى بين الإمكان واللاإمكان. يخالف النقد التفكيكي سابقه التقليدي في الاعتماد على الفكّ وإعادة التركيب ليكشف أكثر عن تعددية الدلالة النصية وتوتر علاقاتها وانفتاحها على شلاّل المعنى والتأويل؛ حيث «يفقد النص حدوده الثابتة ويصبح جزءا من الصيرورة ولعب الدوال، ومن ثمّ تختفي الثنائيات والأصول الثابتة والحقيقة والميتافيزيقا. فالتفكيكية هي إحدى التبديات العديدة للمادية الجديدة واللاعقلانية السائلة»[1]. فالتفكيك لا يسعى بشكل رئيسي إلى الكشف عن ماهية النص بقدر ما يهدف إلى الكشف عمّا يقلقه، يؤرّقه ويشوّشه ويجعله في حالة مقاومة وتبعثر وليس مقتصرا على التقابلات الفلسفية أو متأملاً لثنائيتها الجدلية.

تعدّد المعنى وخطر مسألة الإعادية:

يعتبر **المسيري** مفهوم الإعادية، الذي يكثر حضوره في الخطاب التفكيكي[2]، مفهوما خطيرا وله تحديات كبيرة في مواجهة الفكر التّوحيدي، ومقوّمات الدين الإسلامي. فهذه التعددية والإعادية أو التكرارية تُعدّ من قبيل الشّرك، لا عجب في ذلك مادام أغلب المفكرين الغربيين سواء في حقبة الحداثة أو ما بعدها يتنكّرون لفكرة وجود الإله، ويلغون وجوده مُعْلِنِينَ موته. ويُشار إلى المدلول المتجاوز أحيانا بأنه

(1) - عبد الوهاب المسيري،»دريدا في القاهرة: التفكيكية والجنون»، ص: 173.

(2) - تمّ التطرّق إلى هذه المقولة في صفحات سابقة، عبر المبحث المعنون الطيفي والشبحي في تفكيكية جاك دريدا.

الإله وروح العالم والذات والمادة والحضور المطلق واللوغوس والكلّ الثابت المتجاوز ماديا كان أم روحيا، وهو الرّكيزة الأساسية لكلّ الدّوال، فهو ليس جزءا من اللغة ولذا يقف خارج لعب الدوال، ويُوقف انزلاقيتها وانفصالها عن المدلولات[1]. لهذا لا يتردّدُ المفكر الإسلامي **عبد الوهاب المسيري** في وسم الفكر التفكيكي عند دريدا بالإلحاد والكفر بالله، بله والكفر بالإنسان وثوابته والتنكّر لوجوده وكيانه المستقلّ.

تفكيكات جاك دريدا وأساليبه المبهمة:

تميّز المسار الفلسفي لدريدا بالانعتاق من صرح المقولات الثابتة التي تصبو إلى التأسيس لمنظومات معرفية وأخلاقية وجمالية، وتطرّق في مباحث لم يتمّ التفكير فيها في تاريخ الفلسفة الغربية، وهو ما دفعه إلى التفكير بنمط مختلف والكتابة بأسلوب متفرّد أيضا. لكنّ أسلوب دريدا في الكتابة الفلسفية مبهم وغامض وصعب في أحيان كثيرة. وذلك لكثرة اهتمامه بفكرة الاختلاف، واتّخاذها نهجا استراتيجيا يغامر من خلاله في تقصّيه عن اللاّمرئي والمحجوب.

عندئذ لا يمكن تصنيف أسلوب دريدا في الكتابة؛ فهو عصيّ على ذلك، ولا يمكن القول أنه خطاب مهندس مسبقا، وأنّ فيلسوف التَّفكيك يتَّخذ من تلك المجازات والانزياحات البلاغية، التي يفيض بها نصّه الفلسفي، كتكتيك أو إستراتيجية ابتغاء الوصول إلى أهداف محدّدة. فالاختلاف الدريدي لا يُعدّ مفهوما ثابتا أو أسلوبا استراتيجيا خاصا بدريدا، «إنه بدون غائية، يحمل قيمة تجريبية ما دامت قيمة التجريب لا تستمدّ كل معناها من تناقضها مع المسؤولية الفلسفية. والاختلاف

(1) - عبد الوهاب المسيري، دريدا في القاهرة: التفكيكية والجنون، ص: 149.

يحمل معنى المغايرة والإرجاء إلى زمن مختلف ومكان مختلف والإحالة إلى عالم المتغيرات الذي يبتعد عن عالم الاستيعاب العقلاني للعالم، لذلك لا يمكن حصره أو إغلاق حركته بحد ما، أو بكلمة، أو بـمفهوم، ويؤدّي إتباعه إلى إعادة استيعاب الفكر لـمعطيات العالم[1]. بعبارة أخرى سمة الإستراتيجية في التفكيك لا تعني امتلاكه خطوات تكتيكية محدّدة يجب إتباعها بغية الوصول إلى هدف معين.

ونتيجة لذلك، تظهر الكتابة الفلسفية عند جاك دريدا مليئة باللَّعب اللغوي والبلاغي، وهو ما يُولّد اشتقاقات معجمية واحتمالات دلالية. إن الـمجاز وتعدّد الـمعنى هما مغامرة أسلوبية تحضر بكثافة في نصوصه الفلسفية. تلك الكتابة تتدفّق إليها الـمعكوسات وتسري فيها الأضداد والمتناقضات في انصهار وامتزاج، فالضدّ لا يُعرف إلاّ بضده: مثل الحضور/ الغياب، السلب/ الإيجاب، الخواء/ الامتلاء، العقل/ الجنون.

لكن رغم هذا البريق والطنين الذي أحدثته تفكيكات دريدا وأساليبه الـمتعرّجة، نجدها لا تروق لكثير من الـمفكرين والفلاسفة، فهذا النوع من الكتابة لم يَشْتَهِ **الـمسيري**؛ الذي يعيب طريقة دريدا في اللعب بالكلمات من خلال خطابه الفلسفي، ويعدّ ذلك من قبيل السّخافة والصّبيانية، يقول **الـمسيري** في هذا الشأن: «ثـمة شيء طفولي سخيف في كتابات وفكر دريدا، فاللّعب الطفولي مقبول حينما نكون أطفالا، أما حينما نصبح رجالا ناضجين، فالأمر يختلف»[2].

(1) - عـمر كوش، «أقلـمة الـمفاهيم: تـحوّلات الـمفهوم في ارتـحاله»، ص ص: 187 و188.

(2) - عبد الوهاب الـمسيري،»دريدا في القاهرة: التفكيكية والجنون»، ص: 154.

ويرى المسيري في هذه النزعة الدريدية الغامضة قد بلغت مبلغ التّطرف، وهو ما يجعلها تقف عائقاً أمام فهم القارئ، الذي سيحترز أثناء فهمه وتأويله لتلك النصوص من مغبّة الوقوع في تأويلات غير صائبة. لأنّ دريدا كما يرى المسيري «يبذل أقصى جهده في كسر حدود الكلمات والجمل والمعاني ليُقدّم لنا معنًى جديدا، ويحبذ الانزلاق بين الدوال ويجيد اللعب بها، مما يجعل قارئه كمن يسير على سطح أملس. فيركز على الاحتفاظ بتوازنه حتى لا يسقط بدلا من أن يلاحظ عمق التناقضات وسطحية الأفكار في كتاباته وطبيعة الألعاب اللغوية التي تخبىء كل هذا»[1].

ما نلاحظه من أقوال المسيري أن أساليب وتفكيكات دريدا لم تعجبه، مقدّماً شهادات تزدري ذلك الأسلوب في الكتابة وتنزله منزلة الصبيانية والسّخافة، لكن إذا ما تعمّقنا في فكرة التفكيك وجوهره، نجده أنه قدَّم لنا رؤية مختلفة عن الرؤى السّائدة للخطاب المهيمن، حيث يبدو فيها العالم مختلفا، كما تبدو الأشياء باعتبارها نتاجا لتاريخ أوسع وأعمق: آثارا للغة، واللاوعي، والمؤسسات الاجتماعية وممارسات الأقطاب المهيمنة[2].

كما أن هذه الالتواءات اللغوية والألعاب البلاغية في نصوص دريدا كانت بمثابة أرضية مناسبة لكتابته الفلسفية، التي تُعد موطنا لأفعال متوترة بين الخفاء والتجلي، يسعى من خلالها التفكيك إلى الكشف عن «المعضلات الداخلية والتناقضات الضمنية وهذه الوظيفة تبين أن كل حقيقة ليست بيقينيات مطلقة أو بديهيات صافية وإنما هي تقابلات

(1) - عبد الوهاب المسيري، دريدا في القاهرة: التفكيكية والجنون، ص: 151.
(2) - عمر كوش، «أقلمة المفاهيم: تحوّلات المفهوم في ارتحاله»، ص: 180.

وعلاقات مبهمة في القوة»[1]. فهذا الأسلوب المجازي عند دريدا يكون أفضل وسيلة تتمظهر من خلاله المتعارضات والأبوريات (aporie) الملتبسة والمتضادة فيما بينها.

إضافة إلى ذلك، فالتفكيك كما يصفه دريدا إستراتيجية دون اتجاه محدد، أو غاية معية، هو الجنون بعينه - كما قال دريدا-. وتعقيبا على هذه العبارة يقدّم المسيري استفساراته أو استنكاراته، «فإذا كان المجنون يرضى بالجنون فماذا يفعل العقلاء الراغبون في الدخول في حوار يتجاوز الجنون ويتطلب وجود مدلول متجاوز»[2]، فالمجنون (ويقصد المسيري هنا دريدا) لا يمكن الحوار معه، ففكره مكتف بذاته ولا يحيل إلى أيّ واقع إلاّ ما يتمثّل في مخيلته. وإذا حبّذ الفيلسوف الجنون على العقل واللاوعي على الوعي وغيرها من شطحاته التفكيكية، «أليس من الواجب عليه الصمت، أم أن الجنون هنا هو إحدى أدوات دريدا التفكيكية التي يفرض عن طريقها فكره؟ أليست هذه طريقة فاشية في التعامل مع الآخر؟»[3].

تفكيك التفكيك:

يرى المسيري أن دريدا قد وقع في موقف يتناقض ورؤيته التفكيكية. ويعود أدراجه إلى الميتافيزيقا التي ما فتئ يخلخلها ويزيحها عن مركزها. هكذا يتحوّل التفكيك إلى نقطة ثبات ميتافيزيقية، إلى حضور وتمركز حول اللوغوس أو كما يقول هو نفسه: وبهذا يكون للتفكيك - ولا

(1) - يُنظر: محمد شوقي الزين، «الإزاحة والاحتمال»، ص ص: 227 و228.
(2) - عبد الوهاب المسيري، دريدا في القاهرة: التفكيكية والجنون، ص: 180.
(3) - المرجع نفسه، ص: 180.

أستحي أن أقول ذلك وأطالب به- موقعه المتميز في الجامعة وفي العلوم الشاملة كموقع للمقاومة التي تضم الجميع»[1].

إن السقوط الشّنيع في حبائل اللوغوس، كان مبررا لتجاهل دريدا الإجابة عن تساؤل عبد الوهاب المسيري في القاهرة: «هل يـمكن تفكيك التفكيك؟ لأننا لو لم نفعل فإنه يتحول إلى مطلق، لوغوس؟). وهنا يتساءل المسيري لِـمَ «لا يستحي دريدا بعد أن كتب عشرات الكتب يهاجم فيها نقط الثبات (الحضور - التمركز حول اللوغوس والمنطوق - المدلول المتجاوز)؟ لم لا يعتذر عما بدر منه من تفكيك وهجوم على الميتافيزيقا وعلى أي ثبات وأي إيمان؟»[2]. وعليه اتّخذ الـمسيري موقفا مثيرا جدا من جاك دريدا، واعتبر فلسفته تعبيرات طفولية، أو أمرا فارغا وفاشية لغوية وبلاغية.

جاك دريدا: فيلسوف الشّك:

يستشهد الـمسيري بإحدى مقولات دريدا التي يقول فيها أنه يؤمن إيـمانا لا يتزعزع ببعض الثوابت. هنا نقف في موقف الشّك مع مقولاته التفكيكية التي قوّضت الإرث الفلسفي الغربي، وخلخلت مقوماته وأسُسه وأزاحت ثوابته. فلسفته إذن احتمالية وتشكيكية، تفكيكية وتقويضية مزعزعة ومزحزحة لكل عبارات الأصل والأساس أو المركز والثّبات. لكن من خلال تلك المقولة يبدو لنا وكأنه غيّر موقفه، وقدّم بديلا له. أو كما يقول الـمسيري بدّل إيمانا بإيـمان آخر. هنا يُقّدم الـمسيري تعليلاً

(1) - عبد الوهاب المسيري، دريدا في القاهرة: التفكيكية والجنون، ص: 179.
(2) - المرجع نفسه، ص: 179.

لـموقف دريدا يتبدّى ويتجلّى في شكل انفصال والتحام، أي «التَّأرجح بين الإيمان الصَّلب والشك السائل، وبين الحضور الكامل أو الغياب الكامل، بين الالتحام الكامل بين الدال والمدلول أو الانفصال الكامل بينهما، أما المقولة الوسط والإيمان الفضفاض بأن هناك اتحادا وانفصالا ينجم عنهما قدر إنساني من المعرفة يصلح لتسيير حياتنا فهو ما يستعبده تماما هذا التأرجح»[1]. ويرى المسيري أنّ هذا التأرجح بين الشكّ والإيمان ببعض الثوابت والرّواسخ حتمي لا محالة ونتيجة أكيدة لفكرة موت الإله ومحو ظلاله.

ويُـبْدِي **الـمسيري** قلقًا كبيرا من أفكار دريدا التفكيكية، التي تركز على الاختلاف والهوامش واللامركز. هذه المقولات التي قد تُضلّل الفرد وتُشكِّكُ في انتمائه وهويته، كما قد تساهم في مـحو الذاكرة التاريخية. أساليب ومجازات دريدا هي متاهات - في رأي المسيري- ولها أجندة خفية ومبطنة من وراء دعواتها للحريات غير المشروطة، يقول **الـمسيري**: «وأنا أذهب إلى أن التفكيكية وما بعد الحداثة هما في واقع الأمر أيديولوجية النظام العالمي (الاستعماري) الجديد الذي يحاول أن ينسينا هويتنا وخصوصيتنا وتراثنا وذاكرتنا التاريخية، حتى يـمكنه أن يفتح حدودنا لرأسـماله وأدواته ومخابراته وإعلامه (ويرفض في الوقت نفسه أن يعطينا التكنولوجيا تحت شعار حماية حقوق الـملكية، ويرفض هجرة العمالة من العالم الثالث تحت شعار حماية أمنه الاجتماعي؟)»[2]. أي أنّ الخطاب التفكيكي الحرّ غير المشروط ما هو إلاّ تفكيك لـمفهوم السيادة

(1) - عبد الوهاب الـمسيري،»دريدا في القاهرة: التفكيكية والجنون»، ص: 178.
(2) - المرجع نفسه، ص: 186.

وحدود الدولة القومية وسيادتها المزعومة؛ بعبارة أخرى؛ للبرنامج التفكيكي وظائف مضمرة تخدم العولمة والهيمنة الامبريالية.

العدالة أو غير القابل للتفكيك[1].

حوار يأتي تزامناً مع حلول الذكرى العاشرة لرحيل جاك دريدا، التقينا صديقه، الفيلسوف جون-لوك نانسي. لقاء على أبواب ليكول نورمال سوبيريور (ENS)، في شارع أولم، أين عُـقد مؤتمر مهمّ حول فكره.

س: نشرت إصدارات غاليلي، آخر اليهود (Le dernier de juifs)، الذي وطّئت له. ماذا يمكننا أن نتعلّم من جديد فيه؟

ج.ل.نانسي: قام دريدا بأشكلة يهوديته. انتمائه. ليس فقط لليهودية؛ لأنه لم يكن متديّنا، ولكن للواقع اليهودي أيضا، ولكلّ ثقافة يهودية إذن، لا ينبغي الإشارة للانتماء والتّحديد. في الوقت نفسه، لم يكن منفصلاً تماما عن أحفاد أجيال متعدّدة. وهو مهمّ جدا بالنسبة له. أولا، لأن ذلك يأخذ منزلة من الإطار العامّ لتفكيره: أي **السّحب في** علاقته بكل تحديد

(1) - أجرى هذا الحوار **بيير شيلان** مع الفيلسوف الفرنسي **جون لوك نانسي**، ونشر في مجلة «الإنسانية L'Humanité» يوم 08 أكتوبر 2014. يُنظر الرابط الإلكتروني:
http: / /www.humanite.fr /pour-derrida-penseur-de-la-deconstruction-lindeconstructible-cest-la-justice-554035

هوياتي[1]. لا يبق شيء لتحديده، بمعنى آخر ليس فقط التّحديد لشخص ما، لذات، ولكن لا ندع تحديد الـمفاهيم أو التصورات فقط. فكلّ عمله الفلسفي توقّف على رؤية كيف نحرّك التصورات وكيف نَحُول دون تصلّبها وتجميدها.

س: احتفظنا من فكره على التفكيك. ولكن عمله، خاصة ذلك الذي حول الغيرية، ألا تشهد على ما لا يـمكن تفكيكه؟

ج.ل.نانسي: طبعا، الكلمة التي يشير لها بـما لا يمكن تفكيكه أو الغير قابل للتفكيك (l'indéconstructible)، هي العدالة. بالرغم من أن العدالة غير معرّفة-محدّدة. وهو ما يجعل الجميع أو كل واحد يأخذ ما يستحقه. ولكن كما لا يمكننا تحديد «الجميع-الواحد»، تصبح العدالة مهمة لانهائية. هذه المهمة حتى لو كانت لانهائية، وتبدو مستحيلة، يجب أن تظلّ مع ذلك الـمبدأ التنظيمي.

س: يبقى إذن من جانب شيوعي وتحريري. ينخرط دريدا في أعمال هيدجر لـمعارضته. فهو يرفض التفكيك الشامل الذي يؤدّي إلى «العرق السيد» والأرستقراطية. هل توافقونه الرأي؟

ج.ل.نانسي: نعم، يمكن القول هكذا. هايدجر، حين تعهّد بالتّخلص من الذات، قد فتح الطريق أمام العديد من الـمفكرين أمثال: دريدا وليفناس وسارتر..ظلّ داخل فكر من التاريخ إغريقي الـمصدر ومصيري التّصور. رفض دريدا، هذه الـمصيرية. وقد صنّع لنا (من مكان آخر)

---

(1) - ويُقصد بها سحب الجنسية أو الهوية من المواطنين اليهود في الجزائر إبّان حكومة فيتشي. وقد ترك هذا السحب آثارا وجروحا في الهوية عند جاك دريدا.

الكلمة الحقيبة «destinerrance»: يتمّ إرسالها إلى كلّ مكان، ولكن لا تلوي على وجهة محدّدة. يرفض دريدا التحديد، فهو ينتمي إلى جيل الانشقاق والانقطاع عن التاريخ، بمعنى التاريخ كمحدّد لآتٍ متوقّع أو يمكن الإعلان عنه. هذا الانقطاع عند دريدا هو مبلوَر، خصوصاً عبر نشر **صيدلية أفلاطون**. حيث يوجد دوما تاريخ، لكن الـمصدر باستمرار هو حول إعادة إنجاز وإعادة تأويل، ولا يوجد هدف محدد مقدّماً.

س: في نهاية حياته، كتب دريدا نصوصاً إتيقية وأشباح ماركس. هل يعدّ النطاق السياسي لفكره سمة بارزة؟

ج.ل.نانسني: فكّك دريدا ماركس وقراءته للقيمة، ولكن في الوقت نفسه، أراد أن يُبقي على قوة مناداة أو استدعاء ماركس. وهذا يـمرّ عبر إصلاح فكرة القيمة. لكنه ليس ممكنا التخلصُ من ضربة ماركس خلال الفلسفة، لأنه طرح سؤال الـملكية. السياسي، نعم، بحث دريدا في الوقت نفسه عن وضع -ما نطلق عليه السياسي- موضع تساؤل. قال أن مفهوم السياسي يظل مربكا ومشوشا بشكل كاف. هناك خطر في أخذ السياسي بمعنى تيولوجي تقريبا. طبعا، السياسة، هي الثورة أو أنها قد تكون كذلك. ولكن إذا كان ذلك صحيحا، ليس هناك ثورة، فربما هناك شيء أكثر تعقيدا منها. يمكننا التفكير اليوم أن الرأسمالية في طريق التفكّك. فنحن دخلنا في وعي ذي طابع شيطاني على الإطلاق، ومخيف، إذ عبره، كل قيمة هي الـمعادلة العامة التي يتحدّث عنها ماركس، مع جنون كل ما نراه يتطور بدءاً من الأزمة الاقتصادية. هذا لا يمكن أن يستمرّ. وجدتُ طريقة إذن للتفكير مثل دريدا، لتكون هناك في الآتي-القادم، الذي وجب أن لا نتكهنه أو نعتزمه. وهذا لا يعني أننا لا نقوم باختيارات. أو هل الثورة لها أن تصل؟

لكن ما هي؟ وجب في هذه الحالة طلب ما الذي يعنيه السياسي في عالـم حيث الديموقراطية الـممثلة في شكل من أشكال الفشل أو تبدو مذعنةً لقوانين الرأسمالية، وهذا ما يجبرنا على العودة إلى الأشكال اللاسياسية للديموقراطية. وهذا ما يمكن استعادته انطلاقا من فكرة العدالة.

الفصل الثاني:

في مدار الـــسّرديات السّياسيّة

- الـمسألة الـيهودية في كتابات حنه آرندت الفلسفية والسياسية.
- مـقـولة نـهاية الـتَّاريخ عند فرانسيس فـوكـوياما: قراءة في الـمفاهيم والرّهانات.
- الإسلام والغرب: رهانات الائتلاف وآفاق الاختلاف: تأملات فكرية في فلسفة جاك دريدا حول الإسلام ولحظاته الحرجة.

المسألة اليهودية في كتابات حنه آرندت الفلسفية والسياسية

«عندما يتعرّض الإنسان للهجوم كيهودي فعليه الرَّد لا كألماني أو فرنسي، أو كمواطن من العالم، ولا كرافع للواء حقوق الإنسان، بل كيهودي».

Hannah Arendt, «What Remains? The Language Remains: a conversation with Gunter Gaus» in The Portable Hannah Arendt, ed. And introd. Peter Baehr, New York 2000

تقديم:

أصرَّت آرندت دوما على أنها ولجت في مقاومة أحادية الجانب، فردية؛ لأنها يهودية التمثيل. واتخذت موقفا في تلك الفترة من بعد الحرب، مثل كل فترات حياتها، في كونها ليست امرأة يسار، لكن امرأة يهودية. رفضت آرندت الأدوار والألقاب التي نسبوها لها، احتفاء بها أو بفكرها، ومنها على سبيل المثال «امرأة استثنائية». وهو التعبير الذي تم استخدامه عندما كانت أوّل امرأة نُصِّبت كبروفيسور في جامعة برنستون. أخذت الفلسفة مع آرندت مجرى كبيرا. ولهذا حملت مسؤولية فكرية لمعالجة قضايا سياسة واجتماعية وثقافية. مهتمّة بالمجال السياسي والتفكير في قضاياه كما التزمت بالنقد الاجتماعي.

عانت التهجير والتقتيل وأهوال الإبادة الجماعية، ومرارة الاستجواب والحبس. شهدت صعود الـمدّ النازي في ألـمانيا، وعانت من آثاره المرعبة. أُلقي القبض عليها سنة 1933 بعد حريق الرايشتاغ، اعتُقِلت واستجوبت لمدة أسبوع. هاجرت بعدها إلى باريس، لتقضي هناك سبع سنوات في نشاط اجتماعي كثيف لخدمة بعض المنظمات اليهودية لبعث الأطفال اليهود إلى فلسطين، كما ساندت عملية تشكيل جيش يهودي يُقاتل إلى صفوف الحلفاء.

وفي إقامتها بنيويورك انتقدت بشدة مركزية الدولة اليهودية، واختيارها لفلسطين أرضا للاستيطان. وذلك انطلاقا من رفضها ومحاربتها للأنظمة الكليانية، وللغات الخشب والأكاذيب الرسمية، وكل ما يجعل الرجال والنساء يعيشون في عوالم خيالية، وجعلهم ينسون الحقيقة الموجودة في زوايا الشوارع وتحت عيوننا.

في أمريكا، تبلور طابع آرندت الثقافي أكثر فأكثر، وقد ظهرت كتاباتها الأولى في المجلات والصحف اليهودية مثل مجلة الدراسات الاجتماعية اليهودية (Jewish Social Studies). هناك صادقت المنتج والمؤرخ سالو بارون وزوجته جينيت بارون. كما برز اسم آرندت في مجلات أخرى مثل الحدود اليهودية (Jewish Frontier) و(Aufbau) التي تعنى بإعادة البناء أو التشييد، حيث أعربت عن أملها في أن يعيش العرب واليهود سويا معا في دولة ما بعد الحرب الفلسطينية.

وُلِدت حنه آرندت في ألـمانيا سنة 1906 ووافتها المنية في نيويورك سنة 1975، بين تلك الحقبتين عاشت حياةً أطلقت عليها «الأوقات السوداء». كانت ناقدة ثقافية ومُنظِّرة سياسية بامتياز، نشرت العديد من الدّراسات

والكتب، وتُعتبر الآن واحدة من بين النخبة الألمانية اليهودية المثقفة. اكتسبت آرندت سمعة كبيرة كواحدة من أبرز المفكرين السياسيين في عصرها، خاصة من خلال عمليها: أصول التوتاليتارية (The Origins of Totalitarianism)، والشّرط الإنساني (The Human Condition) والذين نُشرا في خمسينيات القرن الماضي.

سنفرد في هذه الدراسة حيزا واسعا لمعالجة إشكالات شغلت الكتابة السياسية والفلسفية عند مفكرة القرن العشرين حنه آرندت. وهي تتعلق بالمسألة اليهودية. فماذا تعني اليهودية بالنسبة لأرندت؟ وما مدى تأثير ذلك في كتاباتها السياسية والفلسفية؟

الوعي المنبوذ، وآثار اليهودية في فكر آرندت:

قبل رحيل العشرينيات، لم تمثل اليهودية بالنسبة لأرندت خلفية مهمة وكبيرة، شأنها في ذلك شأن بقية اليهود الألمان. فثقافيا كانت آرندت ألمانيةً أكثر منها يهودية، علمانية أكثر منها متدينة[1]. أمّا تلمذتها وتعليمها فكانا منصبّين على الكلاسيكيات؛ حيثُ تعلّمت الإغريقية وليس العبرية. ويظهر أنّ لآرندت موقفًا غير تقليدي تجاه المسألة اليهودية وهويتها اليهودية الخاصة، وقد تم رفض هذا الموقف من طرف كثير من المثقفين والقرّاء اليهود بسرعة كبيرة، وتم اعتبار اعترافاتها قاسية ومضلّلة.

لا يُمكننا إذن أن نطلق على آرندت بشكل قوي حُكمًا نهائيا في

(1) – Ron H. Feldman، The Pariah as Rebel: Hannah Arendt's Jewish Writings، in; Thinking in dark times :Hannah ARENDT on ethics and politics، p: 198.

كونها فيلسوفة يهودية أو لاهوتية بمفهوم مارتن بوبر، وفرانز روزنتسفايغ (Rosenzweig Franz)، وهرمان كوهين (Cohen Herman)، أو حتى غرشوم شولم (Scholem Gershom)؛ هذه بعض أسماء المفكرين اليهود اللامعين، لكن آرندت لم تتعامل - مثلهم- مع التقليد اليهودي النصي.

بدلا من ذلك، يهودية آرندت هي ذات نزعة علمانية وسياسية بقوة، أما بالنسبة للعديد من اليهود الألمان، فكانوا متّجهين نحو صعود النازية. إلاّ أنّ إجابتها لم تكن نموذجية أو محسومة، وكما قالت سنة 1964 في حوار لها مع غونتر غاوس (Gaus Günter)، «مشكلتي الشخصية هي سياسية، سياسية بحتة! أردت أن أقوم بعملي فعليا، حصريا وفقط، العمل اليهودي»[1].

في الواقع، لقد تعمّدت آرندت ذلك بقصد فهم مـميزٍ لإرثها اليهودي من خلال استخدامها لـمفهوم «الوعي الـمنبوذ» (conscious pariah) والدّور الذي لعبته اليهودية في هويتها. هذا على الرّغم من حقيقة ادّعاء آرندت في شبابها، أنها وجدت في المسألة اليهودية مسألة مـملّة جدا.

لا بدّ من الدخول عبر طرح أسئلة الإرث العرقي أو الانتماء الديني، كصفة شخصية، حيث استعملت آرندت يهوديتها بشكل هادف، كنقطة انطلاق في العمل السياسي، وتأكيد موقفها الفلسفي حول مسألة الهوية. بعبارة أخرى لا تدور مسألة اليهودية عند آرندت حول نفسها فقط، ولذلك لم تعالجها أو تناقشها علنا. بدل ذلك، أصبحت اليهودية تـمثّل علامة

(1) - «'What Remains? The Language Remains': A Conversation with Günter Gaus» in Essays in Understanding، 1930-1954، ed. Jerome Kohn (San Diego: Harcourt Brace، 1994)، 12.

على نشاطها السياسي، فـ«الخيار الوحيد الحي، بالنسبة ليهودي علماني، هو سياسي»[1].

أولا، من المهم أنْ نذكر أنّ حياة آرندت الخاصة، لم تسجل انتماءً دينيا خطيرًا، أو تشدُّدا يهوديا. فذلك كان في عداد الأشياء المفقودة في تربيتها في كونيغسبرغ (Königsberg)[2]. وتؤكد إليزابيث يونغ بروهل (Young-Bruehl) أن كلا والِدَيْ حنه آرندت لم يكونا متدينين[3]. ونجد آرندت نفسها قالت أنّ «كلمة يهودي لم تكن تُذكر في المنزل»[4]. ورغم ذلك فالغنى الفكري لآرندت كان نابعا من التركيبة التربوية التي شكّلتها لها عائلتها.

من أجل هذا الغرض، أو بناء على هذا، تشير جميع الأدلة إلى حقيقة تعرّض آرندت لليهودية لم يكن كبيرا في شبابها. وقد كتبت آرندت ليسبرز: «تظلّ الحقيقة في كون العديد من اليهود أمثالي مستقلّين دينيا وبشكل تام عن اليهودية، ولحدّ الآن لا نزال يهودا مع ذلك....كلّ ما يمكننا فعله هو تحقيق ملابسات أو ظروف سياسية، لا تجعل من المستحيل، استمرار وجودهم»[5].

(1) - Richard Bernstein، Hannah Arendt and the Jewish Question، Cambridge Polity Press، 1996، p: 186.

(2) - كونيغسبرغ (Königsberg) مدينة ألمانية عريقة، قديما كانت مقاطعة في بروسيا الشرقية. بعد الحرب العالمية الثانية تحول اسمها إلى كالينينغراد، وسميت تيمنا بالرئيس السوفييتي ميخائيل كالينين. وهي اليوم تُعدّ إحدى المدن الروسية (Калининград).

(3) - Elisabeth Young-Bruehl، Hannah Arendt: For the Love of the World، New Haven: Yale University Press، 1982; p: 09

(4) - Ibid، p: 11.

(5) - Arendt، Hannah and Jaspers، Karl (1992) Correspondence: 1926-

حمل صعود المدّ النازي كراهية وحقدا على اليهود، ومُنِعَت هذه الهوية داخل الأمة الألمانية أيام هتلر وأشياعه. معنى هذا أن الشخصية اليهودية أصبحت تمثل مشكلا لكل ألماني يهودي. اختارت آرندت- عمدا - تأكيد ولائها للشعب اليهودي، ومالت ميلا بينا نحو الفعل السياسي، فأضحت شخصية سياسية بارزة عن طريق نشاطها في الحركات الصهيونية الصّاعدة[1].

وبعد فرارها من ألمانيا سنة 1933، اشتغلت في فرنسا كمساعدة للشباب اليهود الفارين من ألمانيا نحو فلسطين التي كانت تحت الانتداب البريطاني. أعطاها هذا العمل فرصة لتنمية أفكارها عن الصهيونية. سافرت بعدها لأمريكا سنة 1941 لتعمل كمحررة وكاتبة، وبعد انتهاء الحرب اشتغلت في تأليف الكتب وتعمير الثقافة اليهودية[2]. ببساطة ما كان يهمّها هو الالتزام في خدمة السياسة اليهودية، بالإنجازات الثقافية والاستثمارات الفكرية.

منحت حياتها بساطةً كبيرة، وفخرًا شديدًا، بلاانتسابها إلى إيديولوجية معيّنة، فقد تحدّثت كثيرا عن أضرار الإيديولوجيات وشرورها. في موضع آخر من حوارها مع غوس، تقول: «وصلت إلى استنتاج، أني كنت دائما، أُعْرِب عن نفسي في جملة واحدة؛ جملة أوضحت لي عندما يتعرّض الواحد

1969، eds. Lotte Kohler and Hans Saner، Trans. Robert and Rita Kimber، New York: Harcourt Brace & Co.

(1) - Ron H. Feldman ، The Pariah as Rebel: Hannah Arendt's Jewish Writings، p: 199.

(2) - Ibid، p: 199.

لهجوم كيهودي، يجب على الـمرء أن يدافع عن نفسه كيهودي. ليس بوصفه ألمانيا، أو بوصفه مواطنا عالـميا، ليس باعتباره مؤيدا لحقوق الإنسان»[1].

وبديلا لذلك، تحدَّثت باسم الأفعال وبشرطٍ مفترض كونها امرأة، ويهودية. تقول في رسالة بعثـتها إلى ياسبرز: «لقد لاحظت سؤالك مرة أخرى، سواء كوني ألـمانية أو يهودية؟ لنكن صادقين تـماما، لا يهمني، على الأقل الـمستوى الشخصي أو الفردي الخاص، أودّ طرح ذلك، بـهاته الطريقة: سياسيا، سأتحدّث دوما وفقط باسم اليهود»[2].

رغم ذلك صنّفها **غرشلوم شولـم** واحدة من مثقفي اليسار الألـماني[3]. هو ما جعلها تكرّر بقوة: «لست من الـمثقفين الذي نسلوا من اليسار الألـماني... لقد أدركت أهمية ماركس فيما بعد، لأني لم أهتم في شبابي لا بالتاريخ ولا بالسياسة. وإذا كان لزاماً عليّ أن أنحدر من مكان ما، فهو من التقليد الفلسفي الألـماني»[4].

كوسيلة لفكّ تشابكات القضية، علينا إعادة النظر في فهم آرندت الفينومينولوجي لتشكيل الهوية كما هي موجودة في **الشرط الإنساني**. هنا، آرندت تقدم مقاربة تشييدية وتفاعلية للهوية، من أجل تعزيز ذاتي في المجال العام للنشاط السياسي. فممارسة الفعل هي التي تعكس البعد السياسي لدى الإنسان.

---

(1) – Arendt، The Jewish Writings، 137

(2) – Arendt، Hannah and Jaspers، Karl، Correspondence: 1926–1969، eds. Lotte Kohler and Hans Saner، Trans. Robert and Rita Kimber، New York: Harcourt Brace & Co، 1992، p: 70.

(3) – Scholem G. Lettre ouverte 1963

(4) – lettre de H.Arendt à K.Blumenfeld

بالعمل كفريق، أو جماعة متآزرة ومنسجمة ستتحقّق الغايات. تقول آرندت: «إن قدرة الإنسان على الفعل هي التي تجعله كائنا سياسيا؛ وهي التي تمكنه من أن يلتقي بأمثاله من البشر وأن ينفعل معهم بشكل متناسق، وأن يتوصَّل إلى تحقيق أهداف ومشاريع، ما كان من شأنها أبدًا أن تتسلل إلى عقله، إن لم نتحدث عن رغبات فؤاده، لو أنه لم يتمتع بتلك الهبة: هبة السباحة نحو آفاق جديدة في الحياة»[1]. تتعلّق نظرية أرندت حول مسألة الذات والهوية بالأبعاد العامة والخاصة للذات. وذلك بغية فهم أحسن لفلسفتها السياسية، لتساعد زملائها اليهود على شرح وتفسير تقييمها غير المتوقّع وغير المنتظر، والذي على ما يبدو في غير محلّه.

أثرنا هذه النقطة لنتبيّن فهم آرندت لنفسها كيهودية، مؤكّدين أنَّ يهوديتها لم تكن التزامًا جادًا وخطيرًا أو متطرفًا في حياتها الدينية الخاصة. حجتنا فيما يتعلق بآرندت والمسألة اليهودية تشمل فحصًا عن كثب التمييز الذي وضعته بين القطاعين **العام والخاص**، وكيف تعاملت معهما شخصيا، فقد منحتنا نظرة ثاقبة عن وضعيتها أو موقفها عن الهوية. عندما يكون الخاص هو سياسي مفيد، وعندما يكون فقط خاصا. وما يمكن أن نتعلمه حول الهوية الإثنية وما نتائج ذلك.

لم تعرض آرندت أيّ اهتمام أو ميل شخصي بالدين اليهودي - على وجه التحديد-، والفلسفة، والأدب، بل ركّزت اهتمامها على السياسة والقضايا التاريخية. من ثم، بينما قد لا نرغب في وصف آرندت بالفيلسوفة اليهودية، يمكننا وصف، وبشكل شرعي، بعض من كتاباتها بكونها منظِّرة سياسية يهودية. مثلها مثل هورتزل، وبقية مفكري الصهيونية الأوائل.

(1) - حنة آرندت، في العنف، ترجمة إبراهيم العريس، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 1992، ص: 73.

إن يهودية آرندت أمرٌ معطى، فطري أو موهوب. علينا القول أن آرندت تنحى في مسار داخل جوهرها، عندما يتعلق الأمر بكونها يهودية. ففي رسالة بعثت بها إلى **شولم** مجيبة إياه: «دوما ما نظرت إلى يهوديتي، باعتبارها واحدة من البيانات الواقعية اللاجدالية في حياتي، كما لم تكن لديّ الرغبة في تغيير أو نفي حقائق من هذا النوع»[1]. وقد كتبت آرندت تلك العبارات قبل سنوات من تقرير محاكمة آيخمان، وهذا هو الأساس لنقدها اللاذع، لأولئك اليهود الذي لجئوا وهربوا سعيا نحو يهوديتهم متشبثين بها[2].

نجد آرندت تحبذ كثيرا الإحالة إلى تعبير أو مقولة برنار لازار (Lazare Bernard) «الوعي الـمنبوذ» (paria conscient)[3]. برنار لازار (Bernard Lazare)، أحد معاصري هرتزل، والذي انضم في فترة وجيزة إلى حركة هورتزل الصهيونية، والتي تخلّى عنها لاحقا لخلافات سياسية. يرى أنّ «السؤال الإقليمي كان ثانويا، مجرد نتائج مقابل المطلب الأساسي وهو أن يتحرَّر اليهود كشعب وفي شكل أمة. ما سعى إليه لم يكن هروبا من معاداة السامية. ولكن لتعبئة الشعب ضد خصومه»[4]. هذا ما تعلَّمه لازار واستفاد منه قبل آرندت؛ أي عندما يدخل الـمنبوذ للسياسة، يـ(ت) ـصبح «هو» أو «هي» (أي الـمبنوذ) مجرّد متمرد أو عاص.

(1) – Hannah Arendt، The Jewish Writings.، 466.

(2) – Ron H. Feldman ، The Pariah as Rebel: Hannah Arendt's Jewish Writings، p:211.

(3) – Lazare B. Le fumier de Job (Rieder 1928) Paris Circé 1990

(4) – Ron H. Feldman ، The Pariah as Rebel: Hannah Arendt's Jewish Writings، p:200.

قدّمت آرندت حلّها في هيئة أو شكل الوعي الحديث المنبوذ لدى اليهودي الذي يقاوم ويكافح ضد النظام، الذي يعيش، أو تعيش فيه. «وفي حين يقبل اليهود الأرثذوكس (الذين تدعوهم بالأخوة غير المُنعتقين) وضعية المنبوذ بطريقة» أوتوماتيكية ولا واعية«تقترح على اليهودي الذي حقق الانعتاق النهوض لإدراك مكانته الاجتماعية، ومدى وعيه لها، والتمرّد عليها ليكون مدافعاً عن شعب مضطهد. فكفاحه من أجل الحرية لا ينفصل عن الكفاح الذي يجب أن يخوضه كل المضطهدين في أوروبا لتحقيق: التحرّر الاجتماعي والقومي»[1].

حبذت آرندت هذا التعريف (أي الوعي الـمنبوذ)؛ لأنه يبدو أكثر تـمثيلا لـموقفها ولظرفها. فهي كما قال عنها **ريكور**: ظلّت»طول حياتها، تحت الستائر الـمتعدّدة، يهودية منفية» حافظت فقط على أهدافها كناشطة رسـمية في الحركات الصهيونية بعد الحرب العالمية الثانية؛ حيث التحقت آرندت، بالأنشطة الصهيونية، بعد صعود النازيين إلى السلطة في ألمانيا، ونظرت إلى الصهيونية كطريقة أصيلة وفعّالة للكفاح ضد العداء للسامية، وكجزء من مفهوم أوسع للسياسة اليهودية. «إن تأرجح موقفها من الصهيونية هو ما يضفي أهمية خاصة على ملاحظاتها. من ناحية أيّدت الصهيونية كحركة جنّدت اليهود كشعب، وكافحت ضد الاندماج الزائف، وولّدت سياسة يهودية حقيقية ومميّزة. ومن ناحية أخرى، أدانت الصهيونية لإنكارها القيام بأنشطة يهودية أخرى، خاصة مع تبني الحركة للوسائل الكولونيالية[2].

---

(1) - آمنون راز كراكُتسكين، المنفى وثنائية القومية: من غيرشوم شولم وحنه آرندت إلى إدوارد سعيد ومحمود درويش، مجلة الكرمل الجديد، العدد 3-4، صيف 2012، ص: 46.

(2) - المرجع نفسه، ص: 94 و95.

آرندت: بين الأنثوية واليهودية

لا تظهر الهوية الأنثوية بارزة في كتابات آرندت، ربـما يعود ذلك لاهتماماتها الكبيرة بالسياسة أو تسييس هويتها كيهودية، وليس كامرأة. هنا يكمن الفرق إذن. هناك عالـمان: العالم الفردي أو الخاص والفضاء العام، وهـما ما ميّزا أو اعتُبِرا سِـمة أساسية في نظريتها السياسية [1].

يساعدنا هذا الـمقطع على فهم معنى ما، سيثير دهشة العديد من القراء، وهو عدم وجود مواقف نسوية أو أنثوية علنيا في كتابات آرندت، بالرغم من الطبيعة النسوية لفيلسوفتنا، وعلينا فهمها كامرأة سياسية، ليس لكونها امرأة وليس لكونها يهودية، هناك عالمان: عالم خاص وعالم عام، وهو ما ميّز نظرية آرندت السياسية في تفريقها بين العام والخاص، فآرندت يهودية في الشارع، وامرأة في البيت، وفوق هذا وذاك مفكرة ومنظرة سياسية قهرتها الظروف والمعاناة من بطش الأنظمة الكليانية، حيث»كانت التجربة الشخصية المنطلق الرّئيس في تشكيل النظرية السياسية»[2] لديها. من الجليّ أن آرندت كان لها ميل منذ شبابها للسياسة والتفكير في فلكها، فلم تبدِ اهتماما يُذكر بالدين أو اللاهوت.

كما تفترض آرندت أن تـتساوى مع الرجال ثقافيا، ووضعها كامرأة

---

(1) – [This story is retold in the interview published in this volume، «Remembering Hannah: An Interview with Jack Blum.»—Eds.]

(2) – محمد شوقي الزين، هل الفعل السياسي هو أرقى أشكال البراكسيس؟ تأملات في النظرية السياسية لدى حنه أرندت، في كتاب»الفلسفة السياسية الـمعاصرة: من الشموليات إلى السرديات الصغرى»، تحرير وإشراف: علي عبود المحمداوي، ابن النديم للنشر والتوزيع، ودار الروافد الثقافية، ناشرون، الجزائر، وبيروت، ط1، 2012، ص: 163 و164.

ببساطة لا يهم إذا ما تعلّق الأمر بقضايا السياسة أو الفلسفة والتفكير. احتفلت آرندت على طريقتها، في «اليهودي منبوذا: تقليد مخفي»، كتمييز لها عن تحليل إسحاق دويتشر (Deutscher Isaac) الشهير «أخبار غير اليهود»[1]. الذي لعب جزءا مهما في الحياة الأوروبية. كان تركيز آرندت على اليهود الذين أكّدوا في الوقت نفسه على يهوديتهم وأوروبيتهم، الذين وصفتهم بـ«المنبوذين»، «الذين كانوا كبيرين بما يكفي لتجاوز حدود الجنسية، لنسج خيوط عبقريتهم اليهودية، بنسيج الحياة الأوروبية العامّة ...تلك الأرواح أو العقول كانت جريئة بما يكفي، وقد حاولت أن تجعل اليهود متحرّرين، وهو ما كان حقا ينبغي أن يكون، اعترافا من اليهود كيهود إلى مصافّ أو صفوف الإنسانية»[2]، وذلك من خلال تأكيدها على خصوصية يهوديتهم، وأوروبيتهم، بعدما أصبحوا هامشيين ومنبوذين في كلا الطائفتين: اليهودية والأوروبية. وطبعا كانت آرندت لها المصير نفسه.

إلى جانب ذلك التزمت أيضا بإرثها ومدونتها الثقافية. وناضلت لقبولها وقبول ذاتها كيهودية في عالم متحضر ومعاصر؛ حيث تقول في رسالة بعثت بها ليسبرز: «لا أزال أستعمل (أو أحتفظ) باسمي القديم، هذا أمر جد شائع في أمريكا، عندما تكون المرأة عاملة، وقد اعتمدت هذه العادة بكل سعادة، خارج إطار التّحفّظ، وأردت اسمي كذلك لتحديد هويتي كيهودية»[3].

(1) - Isaac Deutscher، The Non-Jewish Jew and Other Essays، ed. Tamara Deutscher (New York: Oxford University Press، 1968).

(2) - Arendt، The Jewish Writings، 275.

(3) - Arendt، Hannah and Jaspers، Karl، Correspondence: 1926-1969،

قصارى القول، لماذا لا ترحّب آرندت، دوما بالاهتمام بعرقها وطائفتها؟ فإنه يبدو كما لو أن آرندت تتناقض مع نفسها في هذا المجال أو هذه المنطقة. وتحاول في بعض أفعالها وتعليقاتها التّقليل من أهمية يهوديتها وأنوثتها، وفي بعضها الآخر، أرادت وبجلاء ووضوح تأكيد مسألة يهوديتها. على الرغم من وضوح التناقض هنا، فـ«إنّ اليهودي المنبوذ يحافظ على فكرة التمرّد، ويُظهر التزامه بمقاومة تعود جذورها بلا شك إلى الدين والالتزام بالشريعة وإن كان يبدو في الوقت الحاضر وكأنه تحرر منها. أو هو عضو في المجتمع الذي يعيش فيه، لكنه يصر على مقاومة قيم ذلك المجتمع»[1].

كل هذه الحوادث، تتوافق في الواقع مع موقف آرندت الـمعقّد من الهوية والشخصية. ينشأ هذا التعقيد من توازن دقيق حاولت آرندت الحفاظ عليه، أي التوافق بين التضامن الطوعي، وتشجيع التميز. تقول آرندت بوجوب أن يكون التضامن علامة على الولاء، وليس بالضرورة علامة على التضامن مع الرأي. وهنا يظهر تضامنها الدّائم ودفاعها عن اليهود[2].

محاكمة آيخمان، وانتقادات اليهود لآرندت:

كتبت آرندت عن **آيخمان في القدس**، والذي نُشر لأول مرة عبر

---

eds. Lotte Kohler and Hans Saner، Trans. Robert and Rita Kimber، New York: Harcourt Brace & Co، 1992، p: 29.

(1) - آمنون راز كراكُتسكين، المنفى وثنائية القومية: من غيرشوم شولم وحنه آرندت إلى إدوارد سعيد ومحمود درويش، ص: 102.

(2) - Margaret Betz Hull، THE HIDDEN PHILOSOPHY OF HANNAH ARENDT، Routledge Curzon، London، 2002، p : 132.

النيويوركر (the New Yorker) سنة 1963، ثم ظهر في كتاب مستقلّ سنة 1964. وقد اشتُهِرت فيه بتقريرها عن تفاهة الشر (A Report on the Banality of Evil)؛ حيث عرضت تحليلها لـمحاكمة أدولف آيخمان، الذي يُعدّ واحدًا من المنظمين النازيين البارزين للمحرقة اليهودية (الهولوكوست). أثار الكتاب سجالا وجدالا واسعًا. فقد كتبُوا عنه الكثير؛ وطبعا تـمّ إساءة فهمه؛ فقد جلب لآرندت سخطا وجدلا كبيرين وسط الطائفة اليهودية[1]. تعرَّضت نتيجة له لهجوم شرس آنذاك، خاصة لتأكيدها أنّ زعماء اليهود في جميع أنحاء أوروبا «تعاونوا بطريقة أو بأخرى، لسبب أو لآخر، مع النازيين»[2] أثناء الهولوكوست.

لقد أحدث كتاب آرندت الشهير **آيـخمان في القدس** غضبا عارما، وتوبيخا شديدا من طرف اليهود كأفراد ونخبة مثقفة على حد سواء. فهي لـم تتعامل برحمة أو رأفة في وصف ما حدث لليهود، هذه الإشارات القلقة التي عرضتها آرندت عن الـمحاكمة، مثّلت بالنسبة لهؤلاء اليهود ازدراء للموتى[3]. وقد وصلت هذه الـمطالبات حدَّ الضغط على الحاخامات في أميركا للتحدّث إلى آرندت والتحرّك ضدّها.

وقد وبّخ الباحث في التصوف اليهودي **غرشوم شوليم** (Gershom Scholem)، آرندت لافتقارها لـما يُسمّى بـمحبة الشعب اليهودي

(1) – Ron H. Feldman، The Pariah as Rebel: Hannah Arendt's Jewish Writings، p: 197.

(2) – Hannah Arendt، Eichmann in Jerusalem، (New York: Harcourt Brace، 1964)، 125.

(3) – Margaret Betz Hull، THE HIDDEN PHILOSOPHY OF HANNAH ARENDT، Routledge Curzon، London، 2002، p : 199.

(Israel Ahabath)، والتعاطف معه (Herzenstakt)، فهي رغم انتمائها العرقي إلى اليهود وكونها ابنة للشعب اليهودي بشكل كلي، إلاّ أنها تسعى أو تروم غايات ووسائل أخرى[1].

القاسم المشترك بين هذا الكم من الانتقادات وانتقادات غرشوم شوليم هو ذالك السؤال الضمني المطروح على آرندت: أين هو تضامنكِ مع شعبكِ؟ انطلاقا من هنا، يبدو أن خيار آرندت في مقاربتها فيما يتعلق بتقييمها لهلاك يهود أوروبا خلال الحرب العالمية الثانية، لا يمكن أن يوصف إلا بأنه كتابة مضللة وغير ملائمة.

كما أنّ آرندت وصفت الكثير من الأسئلة في المحاكمة بالسخيفة والتافهة. وهو برود من طرفها كما ذهب إلى ذلك كلّ من كانوفان (Canovan) ووالتر لاكور (Walter Laqueur)، وما الهجوم الذي تعرّضت له آرندت حينها لا يقلّ كثيرا عن الكلام الذي قالته أو كتبته كما يدَّعي هؤلاء النقاد.

كما أنّ كثيرًا من اليهود ذُهِلُوا تحت وَقْع كلمة «تفاهة» وهي العنوان الفرعي للكتاب، والتي اعتبروها إهانة لمعاناة اليهود أثناء المحرقة. والاتهامات التي صرّحت بها آرندت ضدّ الزعماء اليهود، تعني ضمنيا تواطئهم مع النازيين في الهلاك والوحشية التي أصابت الطائفة اليهودية في ألمانيا النازية. وصف المؤرخ اليهودي الكبير غرشوم شولم ذلك الاتهام الذي صدر من عند آرندت، أنّ له دلالة أخرى، كأنها «تطلب منا، كما يبدو، أن نعترف بأن اليهود، أيضا، كان لهم نصيب في أعمال هذه

(1) – Ibid، 199.

الإبادة الجماعية»[1]. حاولت آرندت - التي كانت تربطها علاقة صداقة قوية بشولـم - توضيح موقفها بالقول أنّ مأساة القادة اليهود كانت لأنهم: «لا خونة أو عملاء جستابو، بل لكونهم أصبحوا أدوات في يد النازيين»[2]. مع ذلك، اتُّهمت بأنها يهودية كارهة لنفسها أو لذاتها اليهودية[3]، وسط عدد كبير من القرّاء اليهود المعادين لتحليلها ولكتابتها. بالطبع لن ننحدر وراء تلك الاتهامات وأصابع الاتهام، بل نسعى لنكون أكثر إيجابية في إطلاق أحكامنا، كما لن نسهب في الحديث عن آيخمان ومحاكمته، بدل ذلك سنقوم بالتركيز على كتابات آرندت اليهودية.

آيـخمان وفـعل الشـر: بيـن الـتّـفاهة والغضب اليهودي

اعتُبِرت آرندت متمرّدة في أعقاب سنة 1963 لنشرها **آيـخمان في القدس**؛ حيث تعامل معظم اليهود بغضب عارم، غداة تقارير آرندت عن الـمحاكمة التي أُجرِيَت في القدس، بعدما تـمّ اعتقال آيخمان في الأرجنتين.

طبعا لم ترض تلك الفئة اليهودية عن تحليل آرندت وتقريرها بشأن أدولف آيخمان أحد كبار المنظمين لمحرقة اليهود في ألمانيا النازية، وكانت تلك الطائفة اليهودية قد استهجنت ذلك التقرير الذي وصفت فيه آرندت أفعال آيخمان وشروره ومذابحه بالتافهة. هذا الوصف طبعا لم يشف غليل اليهود. وقد انهالت عليها انتقادات لاذعة من الوسط الثقافي

---

(1) - Gershom Scholem، On Jews and Judaism in Crisis (New York: Schocken Books، 1976)، 304.

(2) - Hannah Arendt، The Jewish Writings، 497.

(3) - Ron H. Feldman ، The Pariah as Rebel: Hannah Arendt's Jewish Writings، 197.

والسياسي اليهودي، وهي لا تخلو - طبعا - من لهجة العداء والابتذال، كما وضّحنا أعلاه.

وصفت آرندت تلك الجرائم الفظيعة بأنها تنتمي لصنف الأفعال، فهي قد اهتمّت كثيرا بنظرية الفعل والبراكسيس، وهذه الجرائم قبل هذا وذاك نوع من أنواع الفعل. وتنادي آرندت في ذلك بإدخال البعد السياسي وتغليبه هنا على البعد الأخلاقي لإدراك مفاتيح الأمور ورؤيتها بطريقة جديدة، لتبتعد عن الصّراع والانتقام ومضاعفة حجم العنف والكره. فالعنف لا يولّد إلاّ عنفا. طبعا هي لا تبرر مقدار الفظاعة والبشاعة للجرائم الوحشية الـمرتكبة، بل تسعى سعيا حثيثا لإعمال العقل، وعدم ترجيح كفّة المشاعر والانفعالات التي تنفلت من عقال الموضوعية والعقلانية. «إن سلوك آيخمان والوقائع حول ما قد فعله من إرساله أعدادا ضخمة من اليهود إلى حتفهم قد أكدا لآرندت بأن الإبادة الجماعية التي اقترفتها النازية قد نتجت عن دوافع هي الأكثر تفاهة وابتذالا واعتيادية، والأكثر منهجية وكفاءة وامتثالا بيروقراطيا: «تفاهة الشر وابتذاله»...إن الرعب الحقيقي الخاص بالأنظمة الشمولية إذا هو في التفاهة والابتذال والخنوع المطلق لدى عملائها، وليس في أيّ تفسير سيكولوجي عميق أو في أي إرادة سياسية متقلّبة»[1].

لقد ظهرت الجرائم النازية بسبب رفضها القاطع أن يعيش اليهود -كفئة أخرى مميزة ومختلفة - مع الألمان نفسهم فوق الأراضي الألمانية، رغم تقاسمهم للجنسية نفسها وللوطن ذاته. فلِمَ لا يتقاسمون

(1) - جون ليشته، «خمسون مفكرا أساسيا معاصرا: من البنيوية إلى ما بعد الحداثة»، ترجمة: فاتن البستاني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2008، ص: 372.

حق الحياة معًا؟ لم تفلح فكرة الانتماء الجماعي وطغيان التصور الكلياني الشمولي البتة في بناء دول سياسية ديمقراطية متآزرة اجتماعيا ومتلاحمة البنى، تعيش على احترام الاختلافات القومية والعرقية، بل حوّلها الحكام إلى ديكتاتوريات، تجلب الخراب والـتعاسة.

تلك الوحشية حملت في طياتها بعدا أنطولوجيا إقصائيا لتلك الفئة اليهودية، وهو وضع أنطولوجي حرج، ستفقد البشرية عن طريق تجربة اللاانتماء هذه بُعدها الوجودي الـمهمّ في حق التميز والاختلاف، من طرف السفاكين، الذين سيتعاملون بأقل من الحيوانية، متناسين أن الضحية أيضا هي من بني جلدتهم ناهيك عن العرق أو الدين. «عندما تصل آرندت إلى النظر في المحرقة (الهولوكوست) ومعسكرات الـموت الستالينية باعتبارها أمثلة جوهرية على الشكل الشمولي للسياسة، فإنها تشير إلى الطريقة التي جرى فيها حرمان جماعات كاملة من الناس - وبصورة خاصة اليهود - من حقوقهم الإنسانية بشكل منهجي، أي أنهم حرموا بطريقة منهجية من إنسانيتهم، وهذا مختصر القول»[1].

آرندت لـم تفتها الإشارة إلى هذا، بل كانت على وعي تامّ بأعمال تلك المؤسسات النازية، التي كانت سببا لفرارها إلى فرنسا، ومن ثم إلى أمريكا. لكنها قرَّرت بصفتها مُنظِّرة سياسية التركيز على البعد السياسي للعمل، واعتبرت هذه الفداحة الإجرامية تفاهة لا أكثر أو أقل. فلن يحس من قام بكل تلك المحرقة والمجازر والتهجير والتقتيل بوخز الضمير أو معاقبة قانونية مادامت لا سلطة تعلو على الأنظمة الكليانية المستبدة أو تقوم بـمراقبتها ومحاكمتها. كان آيخمان مجرّد عامل لتنفيذ أوامر، أي أنه عبد

(1) - جون ليشته، خمسون مفكرا أساسيا معاصرا، ص: 370.

مأمور، وسـميع مطيع، فهو مجرد أداة تنفيذية أو آلة شر تافهة؛ لكن الشر الجذري والأصلي يكمن في مـمارسة الأنظمة الكليانية النازية، في تعطشها لإراقة الدماء وإنهاء العالم بالحروب التي لا طائل من ورائها إلا الخراب.

في نظر آرندت، أفعال آيخـمان هي امتثال للشّر وليس خرقا له؛ هنا اكتسب فعل الشّر مجرى آخر، فآيخمان يؤدي واجبه بضمير مهني مرتاح، والمشاكل كانت ستكون مع عصيانه لأوامر الفوهرر (Führer) التي تلقاها بشأن حرق اليهود.

فعل الشّر هذا لا يـمكن وصفه إلاّ بالتافه، **فالتهرب** بوجه مفرط من جبل الاتهامات الموجهة إليه في المحاكمة، وتبريرها أنه كان يفعل ذلك امتثالا للقانون والأوامر التي قام بتنفيذها، سيحوّل مسار الشرّ ودلالته ستنزاح عن الـمألوف: **من خرق للقانون إلى امتثال له!** بل وصل فعل الشر حدّ البطولة: «بطولة أولئك الذين لن يتوقّفوا عند أسوأ التجاوزات، والذين يميزون أنفسهم، بشكل لا ينكر، بطريقة ما نتيجة لذلك. وهكذا، فنحن لا نستطيع أن لا نتذكر الضحايا، ليس هذا فحسب، ولكننا أيضا لا نستطيع أن ننسى هتلر»[1].

لكن الشخصيات اليهودية لم تتقبل هذا الوصف الذي اعتبروه معضلة، كان آيخمان يطبق أوامر الفوهرر فهذا واجب عليه تأديته على أحسن وجه، هو امتثال للقانون في رأيه، وتطبيقه بحذافيره يكون ولاءً وطاعة للنظام وإخلاصا للوطن والأمة. تحوّل آيخمان إلى أداة أو آلة في

(1) - جون ليشته، «خمسون مفكرا أساسيا معاصرا: من البنيوية إلى ما بعد الحداثة»، ص: 371.

يد السلطة النازية تبطش بها، وتقتل بشراسة. ومن المؤكّد أن بشاعة هذه الجرائم ستجعل من مقترفيها يتعاملون ميكانيكيا وبدون وعي أو مشاعر أو أخلاق.

محنة اليهود، ونبذ العنف في فلسفة آرندت:

إن فلسفة آرندت السياسية شاسعة الدّروب وكثيرة المباحث وكثيفة الدلالات، تلامس إلى جانب الأبعاد الاجتماعية والسياسية قضايا إتيقية مثيرة تستحق العناية، تتمثّل في إدراكها للمواضيع ذات الصلة بالواقع الإنساني في لحظاته الحرجة ووقائعه المتأزّمة، وهي قضايا مُتعلِّقة بالسّلم والعدل مقابل الحرب والظلم، هي فلسفة اللاّعنف التي نافحت عنها آرندت بحرارة شديدة، والتي سار في فلكها كذلك كثير من الفلاسفة المعاصرين أمثال إيمانويل ليفناس وجاك دريدا.

تُشدّد الأخلاق في كتابات آرندت السياسية على اللاَّعنف الذي يجب أن يميّز علاقة وسلوك الذات بالآخر. إنّ العنف قرين الحرب، وهذه الأخيرة تجلب في طياتها الويلات والموت والهلع والإبادة والقتل. تتشظّى فيها العلاقات البشرية، وتتقطَّع أواصر اللقاء فيكثر الخلاف والفرقة ويسود الانشطار، فيضحى الأنا والآخر بعيدين عن التعارف والتآلف، لكن من خلال العلاقة التي تتأسَّس بين الذات والغير سيحلّ السَّلام وتتجلّى أخلاق الوئام. فإذا كان الوجود كلية تؤسّس الوحدة على الخارجية والفصل الأنطولوجي؛ فإن الإتيقا تتعدّى كل ذلك بامتياز.

فلسفة آرندت هي فلسفة يهودية مناهضة للكليانية والأحادية مُعيرة العلاقة بالآخر واستعادته فلسفيا، حيث أسَّست لأخلاق جديدة خارجة

عن سلطة النظام ومركزية الكلية. «تحاول آرندت مواجهة هذه الصعوبة الهائلة بشكل مباشر. وهكذا، بدلاً من إصدار أحكام عن النازية والستالينية، تبدأ بتحليل الطريقة التي تعمل فيها الأنظمة الشمولية وبصورة منهجية. إن النظام الشمولي، إذًا، ليس مساويا لنظام الحكم الفردي المطلق حيث يحاول الحاكم إجبار الجماعة أو المجتمع على الانصياع لصورته هو: في تلك الحالة يكون الحاكم المطلق هو الذي يجعل من كل فرد آخر عدوا حقيقيا فعليا أو محتملا، أما النظام الشمولي، فليس له أعداء، بل ضحايا: أناس أبرياء كليا، كاليهود مثلا، كثيرا ما يكونون أعضاء مندمجين تماما في المجتمع»[1].

كما تحدّثت آرندت عن معنى فقدان كلّ الحقوق في أزمنة النازية والفاشية. فقدان الهوية والجنسية، وسلبها ومصادرتها من طرف النظام وباسم القانون، وما جلب من معاناة ولجوء وتهجير. لذلك كانت آرندت ضدّ أي تعسّف مدني باسم القانون؛ «إن الدولة الشمولية تشبه «مجتمعا سريا في وضح النهار»، كما تقول آرندت، وتستخدم أجهزة الدولة والبوليس السري في عملياتها الاعتيادية، وهي لا تتأسّس على شيء سوى الأسطورة التي تنتجها وتكوّنها عن نفسها»[2].

من البديهي أن السّلام والحرب متعارضان أو متضادان. لكن لا يعني هذا أن الحرب واقعة خارجية عن الوجود، بل هي داخله. فصحيح أنها تظل تعليقا للأخلاق وخروجا عنها، لكن في الأمر لبس حول طبيعة

(1) - جون ليشته، «خمسون مفكرا أساسيا معاصرا: من البنيوية إلى ما بعد الحداثة»، ص: 396.

(2) - المرجع نفسه، ص: 371.

الخارجية وبعدها الميتافيزيقي؛ حيث ظلّ الفلاسفة ينظرون إليها من منظور كلي. «وتشير آرندت إلى أن الأبرياء فقط هم الذين يمكن أن يقضي على وضعهم الشرعي بصورة كاملة هكذا، فالعدوّ الحقيقي للدّولة هو دائما شخص ما لديه على الأقل أضأل الأثر من الوضع القانوني. والنّظام الشّمولي يرتكب الإرهاب ضدّ سكّان مقهورين تماما، ولكنّه أكثر من أيّ شيء آخر يقتل الشخص المعنوي الأخلاقي والنفسي، بحيث يصبح الموت مجهول الهوية»[1].

تتحدّث عن الأحكام المسبقة التي تتخذها الأنظمة الكليانية المتطرفة، في حق الأقليات، بتنزيل شتى أشكال الإبادة والعنف عليهم، مبررة أفعالها بالقانون أو الفيزيولوجيا، أو بمسميات التّطهير والمحافظة على العرق الصافي. هي العنصرية في أوضح تجلياتها وقد عالجت آرندت هذه المسألة في قولها: «العنصرية بيضاء كانت أو سوداء، تحمل في تعريفها خمائر العنف، انطلاقا من واقع كونها تطال حقائق فيزيولوجية طبيعية – لون البشرة الأبيض أو الأسود– لا يمكن لنا أن نبدل من سماتها لا عن طريق الإقناع ولا عن طريق تدخّل السلطات: في مثل هذه الحالة، يكون الحال الوحيد في إفناء حاملي السمات المدانة. العنصرية كشيء يختلف عن العرق، ليست حقيقة من حقائق الحياة، بل هي إيديولوجية. والأفعال التي تؤدي إليها ليست أعمالا فكرية، بل أفعالا مقصودة تقوم على أساس نظريات تزعم لنفسها صفة العلمية. والعنف في الصراع العرقي هو عنف قاتل على الدوام، غير أنه ليس بأي حال من الأحوال «لاعقلانيا»؛ بل هو النتيجة المنطقية والعقلانية للعنصرية نفسها، هذه العنصرية التي لا أتوخّى من خلال الإشارة

(1) - جون ليشته، خمسون مفكرا أساسيا معاصرا، ص: 371.

إليها إصدار أية أحكام مسبقة على هذا الطرف أو ذلك من الضالعين فيها، بل أتوخى وحسب، الإشارة إلى نظام إيديولوجي عياني»[1].

ترفض الـمركزية المثقلة بسلطة الأنا حق الآخر في أن تكون له حقائق، فـ«أعلنها حربا على الآخر، لأني أمتلك الحقيقة، أمتلك المفاهيم، ولأني أرفض حقيقة الآخر. إن الحرب سطوة المفهوم بامتياز. وسلطة الحقيقة ومنطقها لا تختلف عن سلطة أي شكل من أشكال الدوغما، لأنها ترفض حق الآخر في أن تكون له حقيقة أخرى، فيما وراء الحقيقة. بل حتى الديـمقراطية، الديمقراطية القائمة أو الواقعية محكومة بمنطق الحقيقة، منطق ذاتوي، مكتف بذاته، عنيف تجاه المختلف. وفي الحقيقة تخرس الأخلاق، لأن الأخلاق لا تقوم إلاّ انطلاقا من الآخر»[2]. هنا تبرز فكرة اللامتناهي عند آرندت المتعلِّقة بتجربة الغيرية وبالعلاقة مع الآخر بوصفها علاقة اجتماعية تتمثّل في الاصطدام مع وجود خارجي بإطلاق، لاتناهي هذا الوجود لا يمكن أن يحتوى الآخر ولكن سيعيش من أجله وسيقاوم ويلات الإبادة والتقتيل الجماعي بخلود النوع، تقول آرندت «الـموت، في التجربة الإنسانية، هو الحد الأقصى للوحدة والعجز. ولكن إذ ينظر إلى الموت على ضوء العمل الجماعي سرعان ما يغير سماته؛ إذ حينذاك ستبدو حيويتنا وكأنها قد انتعشت بفضل اقتراب الموت. في مثل هذه الحالة يقفز إلى مركز تفكيرنا أمر نكون عادة بالكاد قد تنبّهنا له ألا وهو

(1) - آرندت، في العنف، ص: 69.

(2) - رشيد بوطيب، نقد الحرية أو التاريخ المنسي للتفكيكية، في كتاب «جاك دريدا: ما الآن؟ ماذا عن غد؟ الحدث، التفكيك، الخطاب»، إشراف: محمد شوقي الزّين، منشورات الاختلاف، الجزائر، ودار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2011، ص: 304.

أنّ موتنا الذاتي إنما سيتواكب مع إمكانية خلود الجماعة التي تنتمي إليها وخلود النوع كله في نهاية التحليل. يبدو الأمر هنا وكأن الحياة نفسها، حياة النوع التي لا تفنى، الحياة وقد اغتذت بفضل الموات المتواصل لأفراد الجماعة، هي التي تنهض وتتجدّد عبر ممارسة العنف»[1].

نبذ وإقصاء الآخر: أو نكبة من لا حقّ لهم

يتمثّل جوهر النظم الشمولية في النظرة الاختزالية والتهميشية للآخر، للمختلف، وقد شدّدت آرندت في كتاباتها بصورة قصوى على قوّة التواصل والتفاعل مع الآخرين رغم ما يحملونه من اختلافات. هذا التشديد كان ينادي بقبول الآخر واحترامه والإحساس بالمسؤولية الأخلاقية والاجتماعية نحوه.

لا توافق آرندت طبعا ما يُقدّمه علم الوجود التقليدي من مفاهيم عن الذوات في هيئتها الأحادية المقاومة والمُتصدّية للآخر، تلك المقولات الأنطولوجية هي تزكية لخطاب التسلّط والتمركز والقوة، وكلّ ذلك سيؤدّي لا محالة إلى الحرب والعنف. تلك المفاهيم المقدّمة للكائن الموجود ستجعل منه مستقلا بذاته وراضيا كل الرِّضى عن ذاته عينها ما سيعزّز جهله بالآخر واحتقاره ونبذه.

لن يحدث اعتراف بالغير مادام الهمّ الوحيد للإنسان أن يستمرّ في الوجود، فإن ذلك يحمله حتمًا على مقاومة الإنسان الآخر الذي يظهر له وكأنه غريب عنه كلّ الغرابة ووجب تجاهله. أو حتّى سحب جنسيته الأصلية، وطرده من بقاعه الأولى، من وطنه، مثلما حدث لآرندت نفسها.

(1) - آرندت، في العنف، ص: 61.

وطبعا، وبفكر ثاقب تطرّقت آرندت إلى تراجيديا الفلسطينيين وما آلت إليه أوضاعهم من لجوء وتهجير، فقد «عانت آرندت من محن التهجير والتقتيل التي اقترفها النازيون في حقّ الأقليات. اتضح بعد الحرب أن المسألة اليهودية، التي اعتُبرت الوحيدة غير القابلة للحلّ، تـم حلها بالفعل بناء مستعمرات في منطقة ما ثم احتلالها، لكن هذا لم يحل مشكلة الأقليات، ولا فاقدي الجنسية. خلافاً لذلك، عملياً وعلى غرار كافة الأحداث الأخرى في هذا القرن، أنتج حلّ المسألة اليهودية فئة أخرى من اللاجئين، هم العرب وبالتالي زاد عدد فاقدي الجنسية ومسلوبي الحقوق»[1]

إنّ إتاحة الفرصة للآخر للتحاور والتداول هي علّة لخروج الذات من عزلتها وتوحّدها. إن الغير سيتقاسم مع الذات هذا الفضاء الإنساني الرَّحب؛ وسيُنْـزِل الذات من وعيها وعليائها، من الأبراج العاجية التي يتمحور فيها وجود الذات وتـمركزها حول نفسها. وهي «تحذّر من عمى القيادة اليهودية، التي رضخت للمصالح الكولونيالية. وقد كانت قادرة، من وجهة نظرها كشخص عديم الجنسية في ذلك الوقت، على إبراز مسؤولية الدولة- الأمة، ودورها الحصري، باعتبارها آلية للإقصاء تصنع لاجئين. من زاوية النظر هذه تصبح حقوق الفلسطينيين وتصوّراتهم جزءاً لا يتجزأ من نقاش حقوق اليهود، وتعريفهم لأنفسهم، ومن رؤية الانعتاق السياسي لليهود. ومن وجهة نظرها، فإن أي خيار آخر يرقى إلى إنكار المبادئ التي يجب أن تلتزم بها الصهيونية، باسم الشعب اليهودي»[2].

(1) - آمنون راز كراكُتسكين، المنفى وثنائية القومية: من غيرشوم شولم وحنه آرندت إلى إدوارد سعيد ومحمود درويش، ص: 99 و100.
(2) - المرجع نفسه، ص: 97.

إن مفهوم المسؤولية مفهوم رئيس في كتابات آرندت؛ إذ «تكتسي العودة إلى الواقع، والسياق التاريخي، أهمية فائقة. ومما لا غنى عنه، أيضاً، إدراك أن اللاجئين جزء أساسي في هذا السياق، ويجب أن يُعتبروا جزءاً أصيلاً في النقاش بشأن حقوق اليهود. توقعت آرندت محنة اللاجئين الفلسطينيين في وقت كانت فيه هي نفسها فاقدة للجنسية، التجربة التي وثقتها في مقالة» اللاجئون، نحن»، والتي أصبحت لاحقا حجر الزاوية في نقاشها للوضع الإنساني. لا شك أن مسألة اللاجئين ليست بالأمر السهل، ولكن ثمة ما يكفي من أدلة أن إسكاتها تماماً وتبريرها لا يقل خطورة، هذا إن لم يكن أكثر»[1].

الحرية والمسؤولية في نظرية الفعل السياسي عند آرندت:

راهنت آرندت على الحرية في الفكر والفعل، وفي الحياة الاجتماعية والسياسية، فـ«الحرية تشترط كل اجتماع بشري ولا تملّ آرندت من تكرار هذه العبارة: مبرر وجود السياسة هو الحرية؛ فهي القبلي العملي لكل حركة اجتماعية سواء في المكان العمومي عبر الحوار والتداول أو في المؤسسات السياسية عبر القرار والتنفيذ»[2].

هذا الالتزام جعلها تنفلت من أية محاولة للتصنيف داخل أية خانة إيديولوجية أو قومية، أو الانطواء والغرق داخل تيارات تنزع نحو التشدد والقوة والعنف. إنّ الآثار الكارثية للأنظمة الكليانية جعلت آرندت تركب

(1) - آمنون راز كراكُتسكين، المنفى وثنائية القومية: من غيرشوم شولم وحنه آرندت إلى إدوارد سعيد ومحمود درويش، ص: 100.

(2) - محمد شوقي الزين، هل الفعل السياسي هو أرقى أشكال البراكسيس؟ تأملات في النظرية السياسية لدى حنه أرندت، ص: 182.

أمواج الاختلاف والمغايرة بعيدا عن أية محاولة للتبعية أو التواطؤ. تلغي مبادرة آرندت قوانين الاستبداد وتنبذ العنف ولا تركع للوصاية أو مسوّغات الهيمنة. لتراهن على المبادرات الفردية والمطالبة بحقوقها المشروعة في الاجتماع والسياسة والحرية والقانون. دافعت آرندت عن هذه التوجهات الفكرية وخلقت مطالب سياسية غير مصبوغة بصبغات كلاسيكية أو ترانسندنتالية أو دوغمائية.

وترتبط الحرية عند أرندت بالذات وتجلياتها من خلال الأفعال والسّلوكات والتداول اليومي، عبر الحوارات والمحادثات، وما يتخلّلها من تـحاجّ وإقناع وتبادل للرؤى والـمواقف؛ «إذ لا يمكن تشكيل فكرة عن السياسة من دون أفعال تأسيسية وأقوال تداولية تعبّر كلها عن الـمكان العمومي الذي تتفاعل فيه التجارب البشرية»[1].

وقد استعارت آرندت هذا الـمفهوم من عند الإغريق الذي كانت فيه الحرية مظهرا من مظاهر وأشكال التنظيم السياسي الذي يمارس الأفراد في كنفه تجلياتهم الـمعيشية، من مأكل ومشرب ومسكن ومنكح، بعيدا عن الإكراهات أو الهيمنة. «كعادتها تعرج أرندت على التراث السياسي الإغريقي للوقوف على الأشكال التي اتّخذتها الحرية في الحاضرة الإغريقية (Polis)، لأنّ البوليس هي الحاضرة التي تتمتع بالحرية في التداول والقرار والتنفيذ ولا تشوبها الإكراهات الضرورية الناجمة عن الحياة أو القسريات الصنائعية الناتجة من التجارة والتسويق. الحرية هي بالأساس شأن سياسي مـحض، وتتبدّى في العلاقات البينية لدى الأفراد،

(1) - محمد شوقي الزين، هل الفعل السياسي هو أرقى أشكال البراكسيس؟، ص: 173.

أي في العالم الذي يجمعهم ويحدّد لهم الأشكال الملائمة للاجتماع والتداول. تتجلّى الحرية في هذا التّعدد البشري الحافل بالتأسيسات الآنية والعفوية والحامل للقيم النظرية والسياسية. أن يتحرّك الأفراد ويعقدون بينهم علاقات في التفاعل والتبادل بأدوات التعبير والإشارة والإفهام والاستفهام هو ما يشكّل السياسة في جوهرها كحرية، ويجسد الحرية في دلالته كسياسة»[1].

يقف الإكراه والاستبداد عائقا وتحديا أمام حرية الفرد في المجتمع، يمنعانه من التواصل وإبداء الرأي وتحقيق الغايات ونشدان الاختلاف. ولا يمكن بأيّ حال من الأحوال، أن يصمت الحرّ أمام الطغيان والهيمنة التي تسلبه حريته، وتحوّط تفكيره بهالة من الخوف والرهبة. عليه أن يكون في علاقة كفاح ونضال دائمة مع هذه الأنظمة المستبدّة، بممارسة أفعاله وخطاباته بما يدرّ عليه الفائدة والمصلحة. إنّ «كل قراءة تنزع عن الحرية التفاعل بين الأفراد والوجود في العالم وتُطابق بينها وبين الإرادة الحرّة أو السيادة المستقلة، لا تعدو أن تكون مجرّد قراءة اختزالية في وضعية الإنسان. لا تتحقّق الحرية في هجر العالم، أي في الابتعاد عن التفاعلات الحية بين الفاعلين الاجتماعيين في الأمكنة العمومية. على العكس، فهي تتبدّى في العالم الذي يولد في كل دقيقة ودقيقة أفعالا وخطابات ذات مهارة وحنكة»[2].

---

(1) - محمد شوقي الزين، هل الفعل السياسي هو أرقى أشكال البراكسيس؟، ص ص: 178 و179.

(2) - المرجع نفسه، ص: 185.

التّعدد والتّميّز..آرندت ومظاهر الفعل السياسي:

تحدّثت آرندت عن خلق جوّ سياسي شبيه بالجو السياسي عند الإغريق قديما، حيث يتفاعل المواطنون ويشكّلون بمشاركتهم الجماعية جوا سياسيا سليما وتداوليا يرعى شؤونهم ويحمي اختلافاتهم وتميزهم عن بعضهم البعض.

جعلت آرندت من الفعل لبنة أساسية في بناء التصورات السياسية وحتى الاجتماعية، وهو ما يؤهّل الفرد لبدايات جديدة. إنّ «نطاق السياسة هو العالم وليس الحياة كما هو شأن العمل. إذ من خاصية العمل الحفاظ على النوع البشري وضمان الحياة العضوية...لكن تشتغل السياسة في العالم بوصفه فضاء التلاقي بين الأفراد، وأداتها هو الحكم الذي يبديه هؤلاء الأفراد بشأن قضايا يشتركون في صوغها واستثمارها؛ فهي لا تقصد الإنسان في ذاته كجوهر فحسب، بل العالم كأفق، أي أنها تقصد العلاقات التي تحاك بين الأفراد في تشكيلهم للعالم وسنّهم للقوانين وإثباتهم للنواميس والأعراف»[1].

تستعير آرندت هذه الدّلالة للتعبير عن إمكانية تحقيق مشاركة فعلية من طرف الكلّ في تدبير فضائهم العمومي، وتقرير حوائجهم ومصائرهم السياسية. إن الحرية والفعل السياسي عند آرندت وجهان لعملة واحدة، فالسياسية بحاجة ماسة في صيرورتها لهذا التحرر والفعل المتجدّد، وكذلك يحتاج الفعل الحرّ إلى خلق سياسي مستمرّ، أي مبادرات خلاّقة، تتحقّق بالاشتراك والتفاعل والتداول الجماعي داخل المجال السياسي.

(1) - محمد شوقي الزين، هل الفعل السياسي هو أرقى أشكال البراكسيس؟ تأملات في النظرية السياسية لدى حنه أرندت، ص: 178.

إن انخراط الحرية في الفعل السياسي سيكبح من احتمال بزوغ وتوالد الأنظمة الكليانية المستبدة، أو استفحال النزعات الليبرالية التي أطلقت العنان لمزيد من الحريات الفردية، ومجّدت الذاتية والفردانية على حساب مفاهيم الاشتراك في الأحكام والتّدابير والسياسة والمجتمع. مقوّم الفعل السياسي هو التعدد والاختلاف، فلا يمكن تصوّر أفعال موحّدة أو متناسقة ومتطابقة. إن التعدّد الذي ترومه موجود في أغوار الإنسانية. لا مراء من أنّ هذا التعدّد سيفتح الآفاق للتواصل والتداول ومدّ جسور الحوار والتفاعل والقضاء على كل تصورات متعالية أو مطلقة تتنافى في نهاية المطاف ومصالح الأفراد العامة، وتقضي على حريتهم، وتكرّس مشاعر الكره وأفعال العنف.

من الجهة الأخرى، تؤكّد نظرية آرندت السياسية، أنّ اختلاف وتميّز الأقليات ينبغي تشجيعه من طرف الكلّ واحترامه، وليس التوقُّف فقط عند وصف تلك الأقليات بأنها فئات فريدة من نوعها، عن سائر المجموعة. إنّ «التّعدد هو قويّ بالعلاقات الرّابطة بين الأشخاص أكثر من الأشخاص في حدّ ذواتهم. أي القيمة في الفعل هي للعلاقات لا للحدود، لأنّ الفعل بالمعنى السياسي يجد كامل دلالته ومغزاه في هذا «البين- بين»؛ أي في العلاقة بين الأفراد نسمّيها «التفاعل» أو «التّواجد» (inter-est)، أي وجود الأفراد قبالة بعضهم البعض»[1].

علاوة على ذلك، فإن التميز يرحّب بحرية الفرد في تحالفه مع الآخرين. بالنسبة لآرندت، التميز قد يحتوي على التضامن، والتضامن

(1) - محمد شوقي الزين، هل الفعل السياسي هو أرقى أشكال البراكسيس؟، ص: 173.

قد يحتوي على التميز. فالتميز والتضامن هما وجهان لعملة واحدة إذن. هنا وعبر هذه الـمحاولة، شجّعت آرندت التمييز والتفرقة والاختلاف بين بني البشر، مع التقيد بالطابع الخصوصي لهم.

بالنسبة إلى فينومينولوجيا آرندت، تنكشف وتتجلّى الفردية الإنسانية من خلال الكلام والخطاب، من أجل «تأكيد رأي الـمرء الواحد»، على الكائن أن يكون قادراً على إظهار نفسه، لتكون مسموعة ومرئية من قبل الآخرين[1].

من ثم، تؤكّد آرندت على أن **الفعل** هو النشاط الذي يقوم فيه الأفراد بشكل أكثر إنسانية. لأنه يـمثل منطقة من الحياة، أين نجدهم قادرين على كشف وتنمية طابعهم الإنساني الـمتميز - هوياتهم من خلال الكلام والخطاب والأفعال الفردية. مثلما قال هابرماس: «في التواصل، الأفراد يظهرون بنشاط ككائنات فريدة تكشف عن نفسها في ذاتيتهم»[2].

في الشّرط الإنساني، تصف آرندت النشاط الإنساني للفعل، عالم الكلام والأفعال، كونه فريدا من نوعه بسبب ضرورة التعبير والكلام، معتبرة أن العمل والفعل لا يتحقّقا في الصمت بل في الحركة والكلام. فالخطاب يسمح بالتعبير عن الأفكار كتعبير عن الذات. إنّ «الفعل في دلالته السياسية هو ما يقع بين الأفراد من تفاعلات والتي تتولّد عنها

(1) - Arendt، Hannah، Philosophy and Politics، Social Research No. 1 Vol. 57، 1990، p: 80.

(2) - Arendt، Hannah، «Public Rights and Private Interests» in Small Comforts for Hard Times، eds. Michael Mooney and Florian Stuber، New York: Columbia University Press، 1977، p : 215.

«شبكة» من الأقوال والأفعال ينبني عليها صرح سياسي مثل الـمكان العمومي أو «الأغورا» (agora) كما كان الحال في الـمدينة الإغريقية. من شأن الفعل أن يفتتحه الفرد هنا والآن، في لحظة الانبثاق، ثمّ يتواصل مع الأفعال الأخرى ويتشابك بها»[1].

يقع موقف آرندت هنا على قناعة أن الإنسانية متعددة وجماعية، مـما يعني أن كل واحد له طابعه الـمتميز والـمختلف، تعدّد وتـميز البشر يجب أن يتضمن اختلافا، وفي بعض الأحيان معارضة وجهات النّظر. وعكس ذلك تعمل الأنظمة الكليانية على استئصال الاختلاف والاستقلال الذاتي للأفراد. وذلك من خلال حروب الإبادة والتّطهير العرقي. أخيراً، كلّ واحد منا يختلف عن الآخر في وجهة نظر فريدة من نوعها، ولكننا نتقاسم جميعا هذا العالم، وموضوع الإدراك والوعي مشترك لدينا. وهكذا، فالـموقف الـمتناقض لآرندت حول مسألة الهوية يتعلّق بمسألتي الوصل والفصل أو الاتصال والانفصال؛ من جهة تسعى نحو التميز، ومن جهة أخرى، تعتمد على البُعد التفاعلي.

(1) - محمد شوقي الزين، هل الفعل السياسي هو أرقى أشكال البراكسيس؟ تأملات في النظرية السياسية لدى حنه أرندت، ص: 173.

مقولة نهاية التَّاريخ
عند فرانسيس فوكوياما
قراءة في المفاهيم والرَّهانات -

«هيجل كان على حقّ عندما قال إنّ التاريخ قد انتهى عام 1806، فلم يكن قد حدث أيّ تقدُّم سياسي جوهري يتعدّى مبادئ الثورة الفرنسية، التي رأى أنها قد توطّدت بانتصار نابليون ذلك العام في معركة يينا. كان انهيار الشيوعية عام 1989 إيذانا، لا أكثر، بالحل النهائي لتقاربِ أعرض نحو الديمقراطية الليبرالية».

فرانسيس فوكوياما،

نهاية الإنسان: عواقب الثورة البيوتكنولوجية، ص: 18.

تقديم:

لقد لمع نجم فرانسيس فوكوياما ونال شهرة واسعة في شتى أصقاع المعمورة لإبداعه مقولة «نهاية التاريخ»، وتكثيف الدعاية الأمريكية وترويجها لهذه الفكرة. فاقترن اسم فوكوياما بمقولته هاته ونال بها قسطا وافرا من البريق والجاذبية واستحوذ بها على اهتمام الصحف والمجلات

والكتب واحتل بها حيزا ملحوظا في الدراسات الفلسفية والسياسية. وسرعان ما احتلت هذه الـمقولة العناوين الرئيسية في مجلات (التايم) و(النيوزويك) وغيرها، وتحولت في ظرف وجيز حسب الكاتب الأمريكي ألن ريان، إلى رعشة أو صدمة في كل العالم.

من المعلوم أننا لا يمكننا التَّـنكر للشهرة الواسعة التي اكتسبتها مقولة نهاية التاريخ، أو مجابهتها بالاستخفاف من قيمتها أو السخرية منها وتجاهلها، أو نذير ظهورنا للرواج الكاسح الذي أحدثته. على النقيض من ذلك، تفتح القيم الجديدة التي يحملها هذا الطرح أبواب الفضول لدراستها، إذ يبدو من الأهمية بمكان عرض هذه المقولة ودلالاتها، وبعضا من السجالات التي اعترضتها.

نـهاية التـاريـخ... الـمفهوم والدلالات:

قبل مقولة نهاية التاريخ وقبل أن يتحوّل فرانسيس فوكوياما إلى كاتبٍ معروف على صعيد كوني بين ليلة وضُحاها! كان عضوا باحثا في مركز الأبحاث (Rand Corporation) في جامعة شيكاغو الأمريكية. واشتغل بمؤسسة راندا بكاليفورنيا التي تعتني بالإستراتيجية السياسية ومصالح التخطيط. إلاَّ أن المقال الذي كتبه في سنة 1989 في مجلة (National The interest) والذي تطرق فيه إلى مقولة «نهاية التاريخ» قد أطلق العنان لشهرته ثمّ توسّع فيها وطوّرها في كتاب مستقل.

تقع هذه المقولة في الجزء الخامس والأخير من كتابه «نهاية التاريخ والإنسان الأخير»، وقد انطلق في هذا الطّرح من فكرة مفادها إمكانية حدوث الانقطاع في صيرورة التاريخ؛ حيث يأخذ هذا الأخير دلالات

الحركات التصاعدية اللامنتهية والتي تمثلها حاجات إنسانية غير منقطعة (ومنها الصراع طبعا) ونتيجة لذلك ستكون الصراعات والحروب بين البشر غير منتهية وفي تجدُّدٍ وانبعاث دائمين. لكن فوكوياما يرى عكس ذلك، فالتاريخ سينتهي بانتهاء الصراعات؛ حيث يقول: «إن نهاية التاريخ تعني نهاية الحروب والثورات الدموية. ومتى اتَّفق الناس على الغايات، فلن تكون هناك قضايا كبيرة يتقاتلون بسببها. سيُشبعون احتياجاتهم بفضل النشاط الاقتصادي. غير أنهم لن يضطروا إلى المخاطرة بحياتهم في معارك. وبعبارة أخرى، سيصبحون حيوانات من جديد، كما كانوا قبل المعركة الدّامية التي بدأ التاريخ بها. إنَّ الكلب يقنع بالنوم في ضوء الشمس طوال اليوم شرط أن يطعموه، وذلك لأنّه راضٍ بما هو عليه»[1].

السياق التاريخي الذي ظهرت فيه هذه المقولة:

سادت داخل الساحة الأمريكية في ثمانينيات القرن الماضي حالة من الارتباك والريبة أو الشكوك بشأن مستقبل الولايات المتحدة الأمريكية كقوة مهيمنة، فعلى الرغم من حالة التآكل التي كان يعيشها المعسكر الاشتراكي[2] إلاّ أنّ ثمة أطروحات قد أخذت تروج وتؤكد تراجع المكانة العالمية للولايات المتحدة وانهيارها الحتمي. ووسط هذا القلق والتشاؤم دعا فوكوياما إلى مقولته هذه. حيث وجد في تصدّع الماركسية وتفكّك

(1) - فرانسيس فوكوياما، «نهاية التاريخ وخاتم البشر»، ترجمة: حسين أحمد أمين، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة، مصر، ط1، 1993 ص: 270.

(2) - جاء سقوط جدار برلين سنة 1989، ثم حل منظمة الكوميكون التي أعلنت إفلاسها في مشاريعها التجارية، ليتبعها بعد ذلك حل حلف وارسو في براغ بتاريخ فاتح يوليوز 1991، وهو أقوى حلف كانت تتخوف منه الولايات المتحدة في زمن الهيبة الشيوعية.

الاتحاد السوفيتي ذريعةً للحديث عن نهاية التاريخ على مستوى صراع الأفكار. فلم يعد التاريخ ساحة لصراع الأفكار بعد سقوط الماركسية وانتصار الديمقراطية الليبرالية الغربية والتي باتت حسب تقديره خيارَ البشرية الأمثل والأخير بلا منازع.

ففكرة نهاية التاريخ تعني أنّ العصور الحديثة لا تستطيع الخروج عن بوتقة الليبرالية التي تُشَكّل كل نهاية (لا انتهاء) للتاريخ. ويذهب فوكوياما إلى أنّ كتابه هذا ليس إعادة صياغة لمقاله الأصلي، ولا هو محاولة لاستئناف المناقشة مع نقادها الكثيرين والـمعلّقين عليها. فـ«هو أبعد ما يكون عن استهداف شرح نهاية الحرب الباردة، أو أي موضوع ملح آخر من موضوعات السياسة الـمعاصرة. فبالرغم من أن الكتاب قد أخذ بعين الاعتبار الأحداث العالـمية الأخيرة، فإن موضوعه يعود بنا إلى سؤال قديم للغاية، هو ما إذا كان من المقبول منا ونحن نُودِّع القرن العشرين أن نَتَحدَّث مرة أخرى عن تاريخ للبشرية واضح المعالم والأهداف يتَّجِه بالشطر الأعظم من البشرية صوب الديمقراطية الليبرالية؟ والإجابة عندي هي «نعم» لسببين مستقلين: الأول يتَّصل بالاقتصاد، والثاني يتصل بما يسمى الصراع من أجل نيل التقدير والاحترام»[1].

نحو تاريخ كلياني:

نهاية التاريخ مقولة يدافع بها صاحبها عن المثال الديـمقراطي الليبرالي من منطلق تقدير الذات والرغبة الشديدة في الاعتراف «**التيموس**» وتفضيل الحكم الديمقراطي والتحرُّك لـمكافحة كلّ أشكال الهيمنة

(1) - فرانسيس فوكوياما، «نهاية التاريخ وخاتم البشر»، ص: 09.

والتسلط والاستعباد، والوقوف في وجه العراقيل التي تحول دون تنفيذ الطموح صوب الديمقراطية الليبرالية.

وقد استعاد فوكوياما هذه الفلسفة التاريخية في كتابه «نهاية التاريخ» من الطرح الهيجلي وحاول استحضاره من جديد بالقول باتجاه التاريخ نحو غاية قصوى هي الدولة الديمقراطية الليبرالية، وفعلا وبعد انهيار جمهوريات الاتحاد السوفيتي بدأت أبواق دمقرطة الشعوب ونهاية الأنظمة الدكتاتورية. وقد رعت أمريكا هذه الإيديولوجيا ودعت فيها إلى نظام العولـمة.

بعبارات أخرى، يهدف فوكوياما عبر مقولته هذه إلى قيام تاريخ كوكبي متجانس، تاريخ عالمي شامل لكل الأمم. وبهذا التاريخ العالمي ستسري الديمقراطية وتنتهي أشكال الصراع بخلق مجتمع خال من الطبقات.»لقد كان أبرز تطورات الربع الأخير من القرن العشرين هو إماطة اللثام عن أوجه الضعف الخطيرة في أنظمة العالم الديكتاتورية، حتى ما بدا منها قويا عتيدا، سواء منها اليمين السلطوي العسكري، أو اليسار الشمولي الشيوعي. فمن أمريكا اللاتينية إلى شرق أوروبا، ومن الاتحاد السوفيتي إلى الشرق الأوسط وآسيا، تهاوت حكومات قوية على مدى العقدين الماضيين.

ورغم أنها لم تفسح الطريق في كل الحالات أمام ديمقراطيات ليبرالية مستقرة، فإن الديمقراطية الليبرالية تظل المطمح السياسي الواضح الوحيد في مختلف المناطق والثقافات في كوكبنا هذا. كذلك فإن المبادئ الليبرالية في الاقتصاد أي السوق الحرة، قد انتشرت ونجحت في خلق مستويات من الرخاء المادي لم نعهدها من قبل، سواء في الدول الصناعية المتقدمة أو في دول كانت وقت انتهاء الحرب العالمية الثانية جزءا من

العالم الثالث الفقير. فالثورة الليبرالية في الفكر الاقتصادي أحيانا تسبق، وأحيانا تتلو، الاتجاه صوب الحرية السياسية في مختلف بقاع الأرض»(1).

وبالتالي ستظل الديمقراطية الليبرالية - في نظر فوكوياما- المطمح السياسي الواضح الوحيد في مختلف المناطق والثقافات في كوكبنا. فالديموقراطية لا تشوبها عيوب أو انتهاكات؛ «قد يمكن القول بأنها خالية من مثل تلك التناقضات الأساسية الداخلية...فقد تفشل بعض دول عالمنا اليوم في تحقيق ديمقراطية ليبرالية مستقرة، وقد يرتَدّ بعضها إلى أشكال أخرى للحكم أكثر بدائية، كالحكومة الدينية أو الديكتاتورية العسكرية، إلاَّ أنه من غير المستطاع أن نجد ما هو أفضل من الديمقراطية الليبرالية مثلا أعلى»(2). وتتمثل طبعا هذه الديمقراطية في الليبرالية السياسية واقتصاد السوق الحرة. فمفهوم فوكوياما للتاريخ محكوم بواسطة هاتين القوّتين وهما توسع علوم الطبيعة والتكنولوجيا المعاصرة التي تشكل أساس التحديث الاقتصادي، والنضال من أجل الاعتراف الذي يتطلب في نهاية المطاف نظاما سياسيا يُدافع عن عالمية حقوق الإنسان. وعلى عكس الرؤية الماركسية التي ترى أن صيرورة التطور التاريخي تجد نهايتها في الاشتراكية، فإن المفكر الياباني الأمريكي الجنسية يرى أن هذه النهاية تتجسد في الديمقراطية واقتصاد السوق. ولم يعد ثمة نموذج آخر للتنمية قابل للاستمرار يجعل العالم يتفاءل بنتائج أفضل من اقتصاد السوق.

عند فوكوياما، تصطبغ الديمقراطية بصبغة عالمية تتميز بالتجانس، ليخرج بنتيجة قطعية وحتمية في نظره، هي أن التاريخ يقود الإنسان بطريق

(1) - فرانسيس فوكوياما، «نهاية التاريخ وخاتم البشر»، ص: 10
(2) - المصدر نفسه، ص: 08

أو بآخر إلى الديمقراطية الليبرالية. وتساعد ثورة الميديا وما حصل من طفرات هائلة في المجال التقني الإعلامي على وصول المدّ الديمقراطي إلى كل زوايا المعمورة.

واكتسبت هذه المقولة أهمية في النسق الفسلفي الغربي من منطلق كونها الفلسفة الفكرية التي أعقبت الصراع الأيديولوجي بين الليبرالية والماركسية. وسنجد أن نهاية التاريخ أقامت الأساس الفلسفي لصدام الحضارات، وبعد أن بينت جذوره في عمق الوعي الفلسفي الغربي أعطتنا النتيجة الحتمية له: وهي فوز الإنسان الأخير الذي لا يلبث أن يرقى إلى قمة الكون ويعتلي سنام التاريخ إلى نهايته!

فالرأسمالية الراهنة بما هي نهاية مسار الكينونة الفردية والاجتماعية، هي نظام سياسي واقتصادي يمثل التجسيد الأعلى للرغبة التيموسية، لذلك سينتهي التاريخ معها وسينقسم العالم إلى عالمين أحدهما سيظل أسيرا للتاريخ، ويصعب تحرّره منه، والآخر سينجز رحلة التاريخ كلها ويفكّ أسره من حتميته الصّارمة، فينعم بطبيعة هادئة لأنه يكاد يحقق جوهر الاكتفاء الذاتي ويروي أساس الرغبات وعلى الجميع الاعتراف به وبتفوّقه وكماله[1].

افترض الكثيرون أن احتمال انتهاء التاريخ يدور حول مسألة ما إذا كان ثمة بدائل معقولة نراها في عالم اليوم للديمقراطية الليبرالية. وقد ثار جدل واسع النطاق بشأن أسئلة مثل ما إذا كانت الشيوعية قد ماتت حقا، وحول احتمال لعودة الدين أو المذاهب القومية الفاشية، وأسئلة أخرى من هذا

(1) - حمادي؛ عمار «الأسس الثقافية للغرب؛ جولة في مراحل تكون الثقافة الغربية»، ط1، دار الهادي، بيروت ـ 1425هـ ص112 ـ 113.

القبيل. غير أن السّؤال الأصعب والأعمق يتّصل بصلاحية الديمقراطية الليبرالية ذاتها وليس فقط باحتمال انتصارها على منافسيها في عالم اليوم. فعلى فرض أن الديمقراطية الليبرالية أصبحت الآن آمنة من خطر أعدائها في الخارج، فهل بوسعنا أن نفترض مكان استمرار المجتمعات الديمقراطية الناجحة على حالها إلى الأبد؟ أم أن الديمقراطية الليبرالية فريسة تناقضات داخلية هي من الخطورة بحيث يمكن في النهاية أن تزعزع من دعائمها كنظام سياسي؟

ما من شكّ في أن الديمقراطيات المعاصرة تجابه عددا من المشكلات الكبيرة، كالمخدرات، والتشرد، والجريمة، وتدمير البيئة، وتفاهة المجتمع الذي تسوده النزعة الاستهلاكية. غير أن هذه المشكلات لا يمكن التدليل على أنه من المستحيل التصدي لها بالعلاج على أساس من المبادئ الليبرالية، ولا هي من الخطورة بحيث يمكن القول بأنها ستؤدي بالضرورة إلى انهيار المجتمع ككل، كما انهارت الشيوعية في عقد الثمانينات»[1].

نهاية التاريخ...مستقبل الثيموس:

مسألة نهاية التاريخ عند فوكوياما هي مسألة مستقبل الثيموس؛ حيث يتسائل ما إذا كانت الديمقراطية الليبرالية تُشبع الرغبة في نيل الاعتراف على نحو كافٍ كما يقول **كوجيف**، أم أن هذه الرغبة ستظل بصورة أساسية غير مشبعة، بحيث يمكن أن تظهر في صورة جد مختلفة. يقول فوكوياما «لقد أسفرت محاولتنا السابقة لبناء تاريخ عالمي عن مسارين تاريخيين متوازيين

(1) - فرانسيس فوكوياما، «نهاية التاريخ وخاتم البشر»، ص: 16.

الأول: تحكمه العلوم الطبيعية الحديثة ومنطق الرغبة، والثاني: يحكمه الصراع من أجل الاعتراف. وقد كانت نهايتا المسارين واحدة لحسن الحظ، ألا وهي الديمقراطية الليبرالية الرأسمالية. ولكن، هل يمكن إشباع الرغبة والثيموس بنفس المؤسسات الاجتماعية والسياسية؟ أليس من الجائز أن يكون المشبع للرغبة غير مشبع للثيموس، والعكس أيضا، بحيث لا يمكن لأيّ مجتمع بشري أن يكون مشبعا للإنسان باعتباره إنسانا؟»[1].

إنّ رؤية **فوكوياما** تقوم على كون الديمقراطية الليبرالية هي «نهاية التاريخ» الذي يتحرّك ليس بفعل العنف والصّراعات، بل بفعل الرغبة الـملحة للاعتراف، ويخلق بذلك بدائل للصراع ومنها التيموس. وهو المحرك الأساسي للتاريخ. ويعني به الجزء الراغب في النفس والطامح إلى تأكيد الذات وانتزاع اعتراف الآخرين بها. وقد استقى فكرة **التيموس** من عند أفلاطون وهيجل وروسو ونيتشه وكوجيف، وطوّرها في كتابه حول فلسفة التاريخ؛ إذ «الصّراع من أجل نيل الاعتراف بالتفوق لم يختف من الحياة الإنسانية. غير أن مظاهره وحدوده قد تغيرت. فبدلا من السعي لنيل الاعتراف بفضل غزو شعوب وأقطار أجنبية، يحاول الأفراد الميجالوثيميون تسلق قمة الأنابورنا»، أو القضاء على مرض الإيدز، أو تملك ناصية تكنولوجيا الطباعة الحجرية باستخدام الأشعة السينية. والواقع أن الأشكال الوحيدة تقريبا للميجالوثيميا[2] التي لا يسمح بها في الديمقراطيات المعاصرة هي تلك التي تؤدّي إلى الاستبداد السياسي.

وليس الاختلاف بين هذه المجتمعات والمجتمعات الأرستقراطية

(1) - فرانسيس فوكوياما، «نهاية التاريخ وخاتم البشر»، ص: 252.
(2) - الميجالوثيميا: رغبة العدو في نيل الاعتراف بالتفوق على الآخرين - في المنافسة.

التي سبقتها في أن الميجالوثيميا قد استُبْعِدت، ولكن في أن الميجالوثيميا قد دُفِعت إلى مسالك غير ظاهرة. فالمجتمعات الديمقراطية تتمسَّك بمبدأ خلق الناس متساوين، وتقوم الأخلاقيات فيها على أساس فكرة المساواة. ورغم أنه ما من شخص يحول القانون بينه وبين الرغبة في نيل الاعتراف بتفوقه، إلاّ أنه لا يوجد من يلقى تشجيعا لرغبته هذه. وبذا تتعايش مظاهر الميجالوثيميا المتبقية حتى الآن في الديمقراطيات الليبرالية، مع المثل المعلنة للمجتمع، ولكن مع درجة من التوتر تصبغ هذا التعايش»[1].

الروافد المعرفية لهذه المقولة الفلسفية:

يتبنّى فوكوياما موقف الفيلسوف أكثر من موقف المؤرخ، رغم أن الكتاب يحمل عنوان التاريخ أي الاشتغال على التاريخ والعملية التاريخية. وينخرط فوكوياما في مدار هيجل وأفكاره الفلسفية حول نهاية التاريخ. وفي القرن الحالي يستلهم فوكوياما بشكل أساسي أفكار الفرنسي ألكسندر كوجيف.

فهيجل سبق فوكوياما لفكرة نهاية التاريخ، إذ «أكّد هيجل على أنّ التاريخ قد وصل إلى نهايته بقيام الثورتين الأمريكية والفرنسية بالنظر إلى أن هذا النضال من أجل الاعتراف الذي كان يحرّك عملية التحول التاريخي، قد حقّق مراده في مجتمع يتميز بالاعتراف المتبادل والشامل. ونظرا لأنه ليس هناك ترتيب آخر للمؤسسات الاجتماعية الإنسانية يمكنه أن يشبع هذه الحاجة على نحو أفضل، فليس بالإمكان حدوث المزيد من التحولات التاريخية بعد الآن»[2].

---

(1) - فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ وخاتم البشر، ص: 279.
(2) - المصدر نفسه، ص: 14.

ويطرح فوكوياما في أكثر من موضع في كتابه آراء هيجل وماركس ووجهات نظرهما في فلسفة التاريخ، قائلاً: «كان في اعتقاد كل من هيجل وماركس أنَّ تطور المجتمعات البشرية ليس إلى ما لا نهاية، بل أنه سيتوقَّفُ حين تصل البشرية إلى شكل من أشكال المجتمع يشبع احتياجاتها الأساسية والرئيسية»[1]. وهكذا افترض الاثنان أن للتاريخ نهاية: هي عند هيجل الدول الليبرالية، وعند ماركس المجتمع الشيوعي. «وليس معنى هذا أن تنتهي الدورة الطبيعية من الولادة والحياة والموت، وأن الأحداث الهامة سيتوقّف وقوعها، وأن الصحف التي تنشرها ستحجب عن الصدور. وإنما يعني هذا أنه لن يكون ثمة مجال لمزيد من التقدم في تطور المبادئ والأنظمة الأساسية، وذلك لأن كافة المسائل الكبيرة حقا ستكون قد حُلّت»[2].

كما يستقي فوكوياما أفكاره من فلسفة ألكسندر كوجيف في القرن العشرين، وهو أعظم شرّاح فلسفة هيجل. يؤكد كوجيف أن التاريخ قد انتهى لأن ما أسماه بالدولة العامة والمتجانسة (وهو ما نفهمه على أنه الديمقراطية الليبرالية) قد أوجدت حلاً قاطعا لمسألة الاعتراف بالمنزلة إذ حلت به مكان علاقة السادة بالعبيد اعترافا يعمّ البشرية ويقوم على أساس المساواة[3]. فالهدف الذي ظلّ الإنسان يسعى إليه طوال تاريخه والذي كان يحرّك المراحل الأولى من التاريخ، هو الاعتراف به. وقد وصل إلى هذا الهدف في النهاية في عالمنا الحديث.

---

(1) -فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ وخاتم البشر، ص: 09.
(2) - المصدر نفسه، ص: 09.
(3) - المصدر نفسه، ص: 16.

ويرى فوكوياما أن كوجيف كان جادًّا في طرحه. ومن هنا يستثمر مُنظِّر مقولة نهاية التاريخ أفكار كوجيف حول الرّغبة في الحصول على الاعتراف والتقدير؛ «ذلك أنه بإمكاننا أن نفهم مشكلة السياسة عبر آلاف السنين من التاريخ البشري، باعتبارها جهدا في سبيل حل مشكلة الحصول على الاعتراف والتقدير. فالاعتراف والتقدير هو مشكلة السياسة الأساسية لأنها منبع الطغيان، والامبريالية، والرغبة في السيطرة، غير أنه بالرغم من جانبها المظلم، فإنه ليس بالوسع استئصالها ببساطة من الحياة السياسية؛ لأنها تشكّل في نفس الوقت الأساس السيكولوجي للفضائل السياسية مثل الشجاعة والهمة والغضب والكرامة والعدالة. والمجتمعات السياسية كافة عليها استغلال الرغبة في الحصول على الاعتراف والتقدير في الوقت الذي تسعى فيه إلى حماية نفسها من آثارها المدمرة. فإن كانت الحكومات الدستورية المعاصرة قد اهتدت إلى صياغة توفر الاعتراف والتقدير للجميع بشكل يحول مع ذلك دون ظهور الطغيان، فإن من حقها بالفعل أن تفخر بالاستقرار والقدرة على البقاء وسط الأنظمة المختلفة التي ظهرت في عالمنا»[1].

ويرى كوجيف أن البشرية قد وصلت فعلاً إلى نهاية التاريخ؛ لأن الدولة العامة والمتجانسة التي تنطوي على الاعتراف المتبادل تشبع تلك الحاجة إشباعا كاملا. يقول فوكوياما: «ويبدو تأكيد كوجيف على الرغبة في نيل الاعتراف المتبادل إطارًا مناسبا تماما لفهم مستقبل الليبرالية، وذلك حيث يمكن النظر إلى أهم الظواهر التاريخية في القرون الأخيرة (الدين، القومية، الديمقراطية)، كما سبق أن قلنا، من حيث الجوهر

(1) فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ وخاتم البشر، ص ص: 16 و17.

باعتبارها مظاهر مختلفة للسعي من أجل نيل الاعتراف. وبوسع تحليل سبل إرضاء الثيموس في المجتمع المعاصر أو عدم إرضائها أن يوفر لنا نظرة ثاقبة في مدى كفاءة الديمقراطية الليبرالية أكثر مما يوفره مجرد تحليل الرغبة»[1].

وفي الفلسفات القديمة يصوّر زرادشت نهاية التاريخ في نقطة الالتقاء التي يتصارع فيها الخير والشر أيضا، فينتصر الأول على الثاني. كما أن مقولة التيموس مأخوذة من سقراط وأفلاطون، وبالمثل فإن مقولة الإنسان الأخير مقتبسة من نيتشه. والقول بنهاية التاريخ وبداية الدولة الليبرالية مقولات هيجلية الأصل، دون أن ننسى محاولات المفكر ماركس في تعديل المقولات الهيجيلية، ومناداته هو أيضا بنهاية التاريخ بعد صراع طويل بين البورجوازية والبيروليتاريا، وحتمية انتصار هذه الأخيرة ونهاية الدولة التي لا يصبح لها آنذاك أي مبرر للوجود بعد انتفاء التناقضات الاجتماعية والاقتصادية.

إذن فقد استقى فوكوياما فكرة الإنسان الأخير من عند نيتشه؛ حيث المواطن النموذجي في الديمقراطيات الليبرالية هو خاتم البشر الذي ربَّاه مؤسّسو الليبرالية الحديثة على أن يتخلَّى عن اعتزازه وإيمانه بتفوّقه في مقابل البقاء والراحة...يقول فوكوياما أن الديمقراطية الليبرالية قد أنجبت أناسا لا صدور لهم، يجمعون بين الرغبة والعقل ويفتقرون إلى الثيموس، مهرة في اكتشاف وسائل جديدة لإشباع حشد من الرغبات الحقيرة عن طريق مراعاة الصالح الشخصي بعيد المدى. ولن تكون لدى خاتم البشر أية رغبة في أن يعترف به باعتباره أعظم من الآخرين، وبالتالي فإنه في

---

(1) - فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ وخاتم البشر، ص: 252.

ظلّ انعدام هذه الرغبة، لا يمكن بلوغ أي تميز أو إنجاز خارق. إنه قانع بسعادته، غير قادر على الإحساس بالخجل من أنه عاجز عن الارتقاء فوق مستوى احتياجاته. وبالتالي فإن خاتم البشر لم يعد بشرًا»[1].

وبعد أن سار فوكوياما على نهج نيتشه الفكري والنقدي نجده يطرح شبكة من التساؤلات: أليس الإنسان القانع تماما بمجرد الاعتراف العام والمساواة دون سواهما إنما هو كائن أقل قدرا من الإنسان الكامل؟ وجديرا بالاحتقار؟ وخاتم البشر عاطل عن نالاجتهاد وعن الطّموح؟ أليس ثمة جانب للشخصية الإنسانية يسعى عامدا إلى الصراع والخطر والمخاطرة والإقدام؟ وهل سيظل هذا الجانب دون إشباع في ظل السلام والرخاء الذي يظلّل الديمقراطيات الليبرالية المعاصرة؟ ألاَ يتوقّف رضا بعض البشر على اعتراف وتقدير هو في جوهره اعتراف وتقدير رافض للمساواة؟

ثم ألا تشكل الرغبة في الاعتراف والتقدير غير المتكافئ أساس الحياة المرغوب فيها، ليس فقط في المجتمعات الأرستقراطية القديمة، وإنما أيضا في الديمقراطيات الليبرالية الحديثة؟ ألن يتوقف بقاؤها في المستقبل إلى حدّ ما على الدرجة التي يسعى فيها مواطنوها إلى الاعتراف بهم لا على أنهم أنداد لغيرهم، بل باعتبارهم متفوقين على غيرهم؟ ثم ألن يؤدّي خوف الناس من أن يصيروا خاتم بشر حقراء إلى محاولة منهم لإثبات تفوقهم بوسائل جديدة غير متوقعة، ولدرجة أن يصبحوا مرة أخرى أول البشر البدائيين المتوحشين الغارقين في معارك دموية من أجل المنزلة ومستخدمين هذه المرة أسلحة حديثة؟[2].

---

(1) فرانسيس فوكوياما، «نهاية التاريخ وخاتم البشر»، ص: 17.

(2) - المصدر نفسه، ص: 18.

وفي منابع أكثر قدما، يستقي فوكوياما خيوط هذه المقولة من العقيدة المسيحية. فالإنسان الأخير وهو الذي سيظهر في نهاية التاريخ، وهو خاتم البشر «وخاتم البشر هو في جوهره عند نيتشه العبد الظافر. وهو يتفق تماما مع هيجل في قوله إن المسيحية هي إيديولوجيا العبيد، وأن الديمقراطية تمثل صورة مدنية للمسيحية. وما مساواة الناس كافة أمام القانون إلاّ تحقيق للمثال المسيحي الخاص بمساواة كافة المؤمنين في ملكوت السماء. غير أن الإيمان المسيحي بالمساواة بين البشر أمام الله لم يكن أكثر من تعصّب نابع عن كراهية الضعفاء للأقوى منهم. وقد نبت الديانة المسيحية عن إدراك أن الضعفاء يمكنهم التغلب على الأقوياء متى تجمّعوا معا في قطيع، واستخدموا سلاحي الذنب والضمير. وقد غدت هذه الفكرة في العصور الحديثة واسعة الانتشار ومن الصعب مقاومتها، لا لأنه قد ثبت صحتها، وإنما لضخامة عدد الضعفاء»[1].

نهاية التاريخ واستشراف الديمقراطية الليبرالية:

رأى فوكوياما أنّ ازدهار الديمقراطية مرتبط ارتباطا وثيقا بأفول أشكال الأنظمة الدكتاتورية والتسلطية. هذه الحقبة الزمنية هي نهاية التاريخ. فالديمقراطية الليبرالية تمثل عنده آخر مراحل التطور الإيديولوجي والصورة المثلى النهائية للحكومات البشرية، بذلك يرى فوكوياما أن الديمقراطية الليبرالية هي أفضل شكل للحكومة كما أنها أفضل نسق سياسي اجتماعي يمكن أن يساعد على ترسيخ الحرية[2].

(1) - فرانسيس فوكوياما، «نهاية التاريخ وخاتم البشر»، ص: 263.

(2) - أحمد أبو زيد، مستقبليات، كتاب العربي رقم 80، وزارة الإعلام ومجلة العربي، الكويت، ط1، 2010، ص ص: 267 و268

يتساءل **فوكوياما** إذا كان التاريخ يؤدي بنا بشكل أو بآخر إلى الديمقراطية الليبرالية، وهو سؤال يخصّ فضل الديمقراطية الليبرالية وفضل مبادئ الحرية والمساواة التي تقوم عليها. «فالفطرة السليمة توضّح أن للديمقراطية الليبرالية مزايا كثيرة على منافستيها الكبيرتين في القرن العشرين، وهما الفاشية والشيوعية، في حين يوضّح ولاؤنا لقيمنا وتقاليدنا الموروثة التزامنا الأكيد بالديمقراطية»[1].

يرى **فوكوياما** في الليبرالية الديمقراطية نعيما يجب أن يحلّ على كل أنحاء العالم، إلا أنه يحذّر من التَّحمس الزائد لشعارات الليبرالية مما سيُبعد عن التفكير الجوهري بها، فالتغني بشعارات الديمقراطية الليبرالية لا يخدمها بالضرورة كما لا يخدمها الإحجام عن المواجهة الصريحة لعيوبها. لذلك أصبح من «المستحيل أن نجيب عن التساؤل عما إذا كان التاريخ قد وصل إلى نهايته دون أن ندرس بعناية أكبر مسألة الديمقراطية ونقائصها»[2]. ويقول في موضع آخر: «إن صحّ القول بأن المسار التاريخي يقوم على دعامتين توأم هما: الرغبة المتعلقة والاعتراف العقلاني، وأن الديمقراطية الليبرالية الحديثة هي النظام السياسي الذي يوفر أفضل إشباع للاثنين مع نوع من التوازن، فسيبدو أن الخطر الرئيسي على الديمقراطية يكمن في حيرتنا إزاء تحديد الجانب الذي يحدق به حقا الخطر. ذلك أنه في حين نجد أن المجتمعات الحديثة تسير قدما صوب الديمقراطية، فإن الفكر الحديث وصل إلى طريق مسدود، وأضحى عاجزا عن الاتفاق على حقيقة ما يشكل الإنسان وكرامته المميزة، وهو عاجز بالتالي عن تعريف حقوق الإنسان.

(1) – فرانسيس فوكوياما، المصدر السابق ذكره، ص:251.
(2) – المصدر نفسه، ص: 251.

وهو ما يؤدي إلى مطالبة شديدة العنف بالاعتراف بحقوق متساوية من جانب، وبإعادة تحرير الميجالوثيميا[1] من جانب آخر. وهذا الاضطراب في الفكر يمكن أن يحدث بالرغم من أن التراخي يتخذ مسارا واضحا تحدده الرغبة المتعلقة والاعتراف العقلاني، وبالرغم من أن الديمقراطية الليبرالية هي في الحقيقة خير حل ممكن للمشكلة الإنسانية»[2].

يتساءل فوكوياما إذن عن رهانات الديمقراطية الليبرالية، هل سيُصيبها الفساد بسبب إفراطها في الميجالوثيميا أو الإفراط في الإيسوثيميا (أي الرغبة الجنونية في الاعتراف المتكافئ). يقول في هذا الشأن: «وأكبر ظني أن الأولى هي التي تشكّل الخطر الأكبر على الديمقراطية في النهاية. فالحضارة التي تفرط في الإيسوثيميا وتسعى بجنون إلى استئصال عدم المساواة الاقتصادية، وحطمت خلال هذا السعي أساس الحياة الاقتصادية الحديثة. فإن حاولت العواطف الإيسوثيمية غدا إلغاء الفوارق بين القبيح والجميل، أو تظاهرت بأن الإنسان مقطوع الساقين مساوٍ روحيا بل وجسمانيا للإنسان سليم الأعضاء، فإن حجتها ستفند نفسها بنفسها في الوقت المناسب، تماما كما حدث للشيوعية»[3].

يرى فوكوياما أنَّ هذه التحديات من شأنها إقلاق النسق الفكري الغربي؛ إذ تسري شكوك كثيرة بين أوساط المثقفين والمفكرين الغربيين[4] حول مدى ملائمة الديمقراطية الليبرالية كما تُمارس الآن كنظام للحكم

(1) - الميجالوثيميا: رغبة العدو في نيل الاعتراف بالتفوق على الآخرين - في المنافسة.
(2) - فرانسيس فوكوياما، «نهاية التاريخ وخاتم البشر»، ص: 293.
(3) - المصدر نفسه، ص: 274.
(4) - من أمثال: فيلي برانت (Willy Brandt) وخوزيه ساراماجو (Jose Saramago)

في المجتمعات بعد الصناعية[1] ومدى استطاعتها على الاستمرارية في الوجود في كنف التحولات الاجتماعية والاقتصادية المتسارعة التي يشهدها المجتمع العالمي.

هل ستعاني الديمقراطية الليبرالية أزمة؟ هل سيتخلّلها يوما ما نوع من العطب داخلها شأنها شأن الشيوعية؟ يطرح فوكوياما تساؤلا حول ما إذا كانت ثمة مصادر أعمق أخرى للسخط داخل الديمقراطية الليبرالية، وما إذا كانت الحياة في ظلها مرضية حقا؟ فإن لم تكن مثل هذه التناقضات بادية لنا، فمن حقنا أن نقول مع هيجل وكوجيف إننا قد وصلنا إلى نهاية التاريخ. أما إذا كانت ظاهرة فعلينا أن نقول إن التاريخ بالمعنى الدقيق للكمة سيستمر»[2].

الاشتراكية الآفلة وصعود العولمة:

لقد أدّى ضمور النفوذ السوفيتي وانحسار المدّ الاشتراكي مع نهاية الثمانينات من القرن الماضي إلى بروز أمريكا منفردة على حلبة الصراع العالمي كقوّة عظمى أو كقطب عالمي أوحد. وأتت مقولات فرانسيس فوكوياما في الحقيقة لا للحديث عن تراجع القوّة العسكرية والاقتصادية للاتحاد السوفيتي، بقدر ما ركّزت على نهاية الإيديولوجيات وإزاحة الشيوعية بعد حرب باردة وتطاحنٍ عسكري واقتصادي وصراع إيديولوجي - قبل كل شيء - بين القطبين الرأسمالي والاشتراكي.

ويسترسل فوكوياما في فصول كثيرة من كتابه حديثا عن سلبيات

(1) - أحمد أبو زيد، مستقبليات، ص : 269.
(2) - فرانسيس فوكوياما، «نهاية التاريخ وخاتم البشر»، ص: 252.

الشيوعية ونقائصها التي أدت لانهيارها: فـــ«الـمشروع الـماركسي من ناحية حاول النهوض بشكل متطرّف من العدالة الاجتماعية على حساب الحرية عن طريق استئصال أوجه عدم الـمساواة الطبيعية بفضل الاهتمام بالحاجة لا بالـموهبة، وإلغاء تقسيم العمل. وكل المحاولات التي ستسعى في المستقبل إلى دفع المساواة الاجتماعية إلى ما وراء نقدية مجتمع الطبقة الـمتوسطة، عليها أن تأخذ في اعتبارها فشل الـمشروع الـماركسي»[1].

إن الإعلان عن نهاية الاشتراكية حتما هو نهاية لتاريخ الفكر الاشتراكي الذي سيستحضره الناس كأشباح زائفة أو أطياف زائلة. بالمقابل فإن الأفول الشيوعي هو استمرار للفلسفة الليبرالية الديمقراطية في القطب الغربي، صعود لنظام دولي يرتكز على العولمة وبزوغ لأفكار كوكبية جديدة تثير الكثير من الجدال والنقاش والمسائلة.

إن الموقفين متباينين طبعا، فالكفّة الاشتراكية الشيوعية تعاني ملامح النهاية والأفول، والليبرالية الديمقراطية تنتشي بانتصارها. واقترن هذا الانتصار بصعود مقولات فكرية جديدة يدعمها ويؤازرها هذا النظام العالمي الجديد. فكانت مقولة «نهاية التاريخ» غطاءً إيديولوجيا يُروّج له النظام العالمي الجديد الممجد للعولمة والمكرّس للأحادية والأمركة والهيمنة الاقتصادية، وقد رضَت السلطة الأمريكية على هذه الفكرة الجامحة؛ حيث وظّـف الرئيس جورج بوش الأب مقولة «نهاية التاريخ» في خطابه الموجّه للشعب الأمريكي عندما تمّت الموافقة على إرسال قوة عسكرية أمريكية للجزيرة العربية إبان الاجتياح العراقي للكويت.

---

(1) -فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ وخاتم البشر، ص: 256.

عزّز غياب أحد الطرفين في الصراع الإيديولوجي ومآله إلى النهاية، إلى تفرد أمريكا بصناعة القرار العالـمي وإشاعة السلام والديـمقراطية، وبالتالي فلن تكون هناك حاجة إلى اجتهادات إيديولوجية أخرى تطرح مقولات قد تؤدي إلى حدوث خلافات أو صراعات بين القوى العالمية، فكان أن أوصد أبواب التاريخ وأغلقها بأقفال، مكتفيا بالليبرالية الأمريكية لقيادة العالم سياسيا واقتصاديا وعسكريا. ويستشهد فوكوياما على ذلك بنشدان كثير من الأمم[1] بالنظام الليبرالي أو الديمقراطي (ذو الطبعة الأمريكية) الذي يوفر لهم الحرية السياسية والاقتصادية ويكفيهم شرّ سنوات الاشتراكية ويخرجهم من مستنقع الديكتاتورية الآسن.

بعبارة أخرى منطق مقولة «نهاية التاريخ» يجعل من النظام العالمي الجديد القائم على العولمة والشمولية والكليانية ضرورة ملحة وحتمية ومكسب حضاري وظاهرة تاريخية طبيعية، ارتبطت أساسا بالنماء الاقتصادي والتطور العلمي والتكنولوجي والديمقراطية الليبرالية. فما شهده العالم في العقد الأخير من القرن العشرين مؤشر على أن: نظريتي نهاية التاريخ، وصدام الحضارات هما البيان الأخير الذي أصدرته الليبرالية في ثورتها الجديدة وهي تزمع استئناف مشروعها؛ هذا الأخير الذي عاد فانبثق من الفكر البراغماتي الأمريكي والذي سيؤدي إلى استمرار زعامة الليبرالية المطلقة على العالم.

تـبنَّت العولمة مقولة نهاية التاريخ بشكل رسمي وارتكزت عليها. وقد حلّت العولمة والليبرالية الجديدة بدائل عن الماركسية والتيارات الشيوعية التي أفل نجمها وخمدت نارها. ومما لا شك فيه، أن الإعصار

---

(1) - وتأتي على رأسها دول أوروبا الشرقية.

الذي أدى إلى نهاية الحقبة السوفييتية وانهيار منظومة الدول الاشتراكية في أوروبا الشرقية، في بداية التسعينيات من القرن المنصرم، قد أكّد بشكل لا يقبل الجدل، عقم الوسائل والأدوات التي اعتمدها المحور الاشتراكي للنهوض بمجتمعاته. فجاءت مقولة فوكوياما بنهاية التاريخ ترويجاً لفكرة نهاية الإيديولوجيات المنافسة والمناوئة للرأسمالية والليبرالية الديمقراطية، وأنها دون جدوى أو فائدة.

ويمتلأ كتاب نهاية التاريخ بالبيانات الإيديولوجية والثقافية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية لمرحلة عالمية جديدة بدأت تلوح في الأفق، ينتهي فيها التاريخ البشري، ويعيش فيها الإنسان الأخير. يقول فوكوياما: «وإذ أثير من جديد موضوع ما إذا كان ثمة ما يمكن أن يسمى بالتاريخ العالمي للبشرية، فإنما أستأنف بذلك مناقشة بدأت في أوائل القرن التاسع عشر ثم هُجرَت إلى حدّ ما في زماننا بسبب ضخامة الأحداث التي خبرتها البشرية منذ ذلك الحين. وبالرغم من أني سأستعين في عرضي للموضوع بآراء فلاسفة من أمثال كانط وهيجل ممن تعرضوا لهذه المسألة من قبل، فإني آمل أن تثبت حججي في هذا الكتاب قدرتها في حد ذاتها على إقناع القارئ»[1].

وهو ما جعل فوكوياما يروّج في كتابه لهذه المقولات ويعمل على إثباتها وتأكيدها بشتى الذرائع والحجج. سيُصاغ هذا التوجه العالمي في مقولة العولمة التي زكّت هيمنة القوى العظمى سياسيا واقتصاديا وثقافيا على العالم، خاصة دول العالم الثالث. ويُعوّل فوكوياما كثيرا على أن الثقافة الكونية المستقبلية ستكون ثقافة العولمة وحاملها التاريخي الذي

---

(1) - فرانسيس فوكوياما، «نهاية التاريخ وخاتم البشر»، ص: 10.

ستعتمد عليه هو السوق. لذا يطرح مسألة انصهار الثقافات وضرورة عالميتها وقيام منظومة الثقافة السوقية الكونية. إذن نهاية التاريخ تعزز ضمنيا لمفهوم نهاية الاختلاف أو التعدّد الثقافي، فالبشرية ستتوجه إلى مستقبل يتخلّى فيه البشر عن ثقافتهم. بعبارات أكثر وضوحاً، إن الأفكار الذي دعا إليها فوكوياما مؤيدة ومناصرة للعولمة، دون أن اكتراث بالنتائج السلبية والوخيمة التي تخلفها. بالنسبة له، ستؤدّي العولمة تدريجيا إلى ملأ الفراغ وردم هوّة الاختلافات في العدالة والحقوق.

غير أنَّ فوكوياما نفسه لم يعد بنفس الحماسة الأيديولوجية التي حملها لمقولاته الفلسفية. فقد تراجعَ عن كثير من الأفكار التي تريد حشر العالم تحت مظلّة واحدة غير مراعية التعدّدات الثقافية والإثنية والإيديولوجية. كما أنه لا يمكن لأية قوّة مهيمنة أن تحافظ على قوتها إلى الأبد، إذ يشهد الغرب أزمة اقتصادية ومالية خانقة قد تؤدّي إلى انهيار قواها، مثلما حدث للمارد السوفيتي. فكثيرا ما تعيد المقولات الفكرية التي رعتها أمريكا إلى أذهاننا النظام الإمبراطوري القديم، «وربما على نطاق أوسع فإن التطورات المنتظر حدوثها سوف تنهي هذا الوضع، لأنه لا الولايات المتحدة، ولا أية سلطة أخرى قاهرة وغاشمة، سوف تتمكّن من الهيمنة التامة على شئون العالم كله في ظل التكتلات الكبيرة التي تنشأ الآن، والتي تعمل ضد محاولات فرض هيمنة قوة واحدة على أقدار ومصائر الشعوب والأمم، مما يعني ضمنا أن عصر العولمة نفسه قد يكون في طريقه هو أيضا إلى الزوال»[1].

(1) - أحمد أبو زيد، مستقبليات، ص: 244.

مقولة نهاية التاريخ وإشكالية التحليل التاريخي:

في هذا الكتاب لا يتطرّق فوكوياما بشكل موسّع ومفصل للهيمنة الغربية الاستعمارية واستعبادها للشعوب التي غزتها واحتلت أراضيها وسفكت دماء شعبها وأبادتهم. فقد أغفل في كتابه الحديث عن ظاهرة الاستعمار الأوروبي في عصرنا الحديث ودور هذا الحدث في صيرورة المجتمعات البشرية، في مقابل ذلك دار حديثه حول مقولة نهاية التاريخ؛ إذ توغّل في إبراز دور الإمبريالية الرأسمالية في التمهيد لانتصار الليبرالية واتجاه بوصلة التاريخ نحو النهاية. وعليه فإن هذا الإغفال لهذا العنصر التاريخي البارز وعدم تحليله لهذه الحلقة المهمة في صيرورة التاريخ الإنساني وانكبابه فقط على تاريخ الشعوب المتقدمة سيسلّط عليه لا محالة ألسنة وأقلام النقاد والدارسين في فلسفة التاريخ[1]. فالكاتب لا يعتمد على المقولات التاريخية الشاملة لكل الشعوب بل ينحاز انحيازا بارزا واضحا للمركزيات الغربية، كما نلفيه يؤسّس طرحه على المتغيرات الإيديولوجية والسياسية والأصولية.

يرى فوكوياما أنّ مع مقولته المفضية إلى نهاية الإيديولوجيات الكبرى، ستُحَلّ معها كلّ المشاكل الإثنية والاقتصادية والسياسية في العالم، وستختفي أيضا كل ملامح التطرف المذهبي أو العقائدي، غير أننا لا نلمس من هذا الكلام دقة أو صحة؛ فبعد هذه المقولة بسنوات فقط اشتعلت حروب عرقية دامية في البوسنة والهرسك وكوسوفو وغيرها من بقاع البلقان، أو بروز صراع شمال - جنوب بدل صراع شرق- غرب.

(1) – **Voir** : Jean-Pascal Farges، Non Monsieur Fukuyama، L'Histoire n'est pas fini، BoD – Books on Demand، France ، 2010 p : 47.

وهذه واحدة من المآخذ التي سلّطها النقد على أطروحته حول نهاية التاريخ. كما أن أفكاره حول نهاية التاريخ اقترنت بحديثه عن الكليانية أو تاريخ كوني بشري شامل، وهو في ذلك يصنَّف في خانة المتبنين للمركزية الأوروبية التي تُلغي الاختلاف وترفض التعدّد ولا تلقي بالا للمهَمّش أو الثانوي العرضي، فكل همّها هو ما اتصل بالمركز فقط. وفوكوياما نفسه يرى في التاريخ الأوروبي ذلك التاريخ الجوهري أو الأصلي والمتقدم، بينما تواريخ العالم الآخر مجرد تواريخ سطحية وأحداث عارضة أو تاريخ لأمة متخلفة بالمقارنة مع تاريخ الأمة الأوروبية المتقدمة[1]، وهو ما يشفع لنا - حسب فوكوياما- بتجاوز وتخطي هذه التواريخ الهامشية.

مقولة فوكوياما في ميزان النقد:

لقد أثارت مقولة فوكويما في فلسفة التاريخ حماسا بقدر ما أثارت عداءا وجدالا عل صعيد واسع. فبينما لقيت أصداءً واسِعة روّجت لها أمريكا وكثّفت جهودها الإعلامية لنشرها. اسُتقبلت هذه المقولة في بقية العالم بكثير من الحذر والريبة والنقاش. لكن يُحمد له من جانب، إبحاره في مجموعة من العلوم السياسية والاقتصادية والاجتماعية وفلسفة التاريخ والأنتروبولوجيا، ونجاحه في تجييش مجموعة من القرائن التي تدل على صحة وجهات نظره. وبالمثل اتخذ التاريخ بمراحله الشاسعة مرجعية لمجموعة من التصورات، خاصة في تحليله للحرية والديموقراطية، واستطاع بهذا التحليل التاريخي أن يدلل على أبعاد أطروحته.

(1) - أبرز المناوئين للمركزية الغربية والمنتقدين لمقولاتها نجد: الفيلسوف الفرنسي جاك دريدا في أوروبا، والفيلسوف الفلسطيني إدوارد سعيد في أمريكا.

نلاحظ في مقولة فوكوياما بعض الإحيائية واستحضار لفكرة النهاية. وقد استقى ذلك من فكرة الإنسان الأخير عند زرادشت ونتشه والاعتراف عند هيغل، والحتمية التاريخية عند ماركس. ويعاب عليه أنه لم يتجاوز الربط بين ما صاغه الفلاسفة الذين سبقوه، والفترة الـمعاصرة، دون إضافات جديدة حتى بالنسبة لفلسفة التاريخ، وكأنه قام بدورة حلزونية ليرجع بالفكر الإنساني إلى نقطة الانطلاق التي توقف عندها فلاسفة الفترة الحديثة.

وتعلو على أسلوبه النبرة العدائية للنظام الاشتراكي الأفل، وهذه الصفات ينبغي أن لا يتَّسم بها محلل سياسي أو مؤرخ أو مشتغل في فلسفة التاريخ. حيث تبدو تلك النبرة واضحة في معالجته لمختلف الثورات الاشتراكية التي يفتري عليها كونها أفسدت النظرية الهيجيلية، هذا مع انحياز تام وتحمس وتمجيد للنظام الرأسمالي.

بالإضافة إلى ذلك، اعتقد فوكوياما وهـماً بأن التاريخ العالـمي أغلق قوسه على حقبة النظام الثنائي القطبية والحرب الباردة. وبرز النظام الأحادي القطبية الذي تهيمن عليه الولايات المتحدة الأميركية بمفردها، بحكم قوتها العسكرية الفائقة وقدراتها الاقتصادية وإمكاناتها المعرفية. وفكرة النهاية في حد ذاتها تتسم بالغموض، إذ لا يشعر الفاحص لتأملات فوكوياما ما إذا كانت هذه النهاية أبدية أم نهاية تتلوها بداية، وهو ما اعتبره بعض الباحثين حلقة ضعيفة في تفكيره؛ إذ كيف نقبل بنهاية ونحن لم نعرف بعد البداية الحقيقية؟ وإذا كان قد اقتبسها من هيغل فقد فاته أن الأخير أعلن فكرة النهاية تاريخيا مقابل البداية فلسفيا، وأن فكرة النهاية تنتمي للتاريخ دون أن تعلن طلاقا مع الفلسفة.

كما لـم يأبه فوكوياما بالتحوّلات الـمتسارعة في العالـم في ظل العولمة وما ولّدته من أزمات اقتصادية ومالية، ليس في العالم المتخلف فحسب بل امتدّ تأثيرها السلبي إلى البلدان المتقدمة وعلى رأسها الولايات الـمتحدة، مما يطعن في مقولة نهاية التاريخ، وهو الموقف الذي يرى البعض فيه الكثير من الطرافة، إنّ فوكوياما في إحدى مقالاته الأخيرة التي نشرها بصحيفة «لوس أنجلس تايـمز» بادر بالتأكيد إلى «إنني لا أرى في ما حدث في عالم السياسة الدولية، وفي الاقتصاد العالمي خلال السنوات العشر الماضية أي شيء يتعارض حسب وجهة نظري مع الاستنتاج القائل إنّ الديمقراطية المتحررة والنظام الاقتصادي الذي يتحكم في السوق هما البديل الوحيد النافع للمجتمعات الحديثة». في هذا السياق، لـم ينظر إلى الأزمات الـمالية التي عصفت باقتصاديات البلدان الآسيوية وروسيا، أو إلى تراجع الديمقراطية، وانتشار الحروب الأهلية في مناطق شتى من العالـم، شواهد تفند نظريته.

أطروحة فكرية في خدمة السياسة الأمريكية:

سقط فوكوياما بمقولاته في شباك التحيز لليبرالية الأمريكية؛ إذ ينظر إلى منطق الأشياء انطلاقا من مرجعية معينة تتمثل في تحليل الأحداث والتغيرات التي عرفها المجتمع المعاصر خلال الانتماء إلى النموذج الأمريكي المهيمن. بذلك تأتي أطروحة فوكوياما لخدمة الإيديولوجية الجديدة التي تبناها النظام الدولي بعد انهيار المعسكر الاشتراكي ودخول العالم منعرجا جديدا. فهو يغض الطرف عن السلبيات والنقائص الداخلية للديمقراطية الليبرالية التي تنافح عنها مقولات فوكوياما.

إن دعاة المجتمع الكوكبي والتاريخ العالمي والكليانية والعولمة وغيرها من المقولات الأمريكية الجديدة زادت من اتساع الهوة بين دول الشمال الغنية ودول الجنوب الفقيرة، كما اشتعلت الكثير من بؤر الصراع في العالم بعد انهيار الاشتراكية. ويتضح انحياز فوكوياما انحيازا واضحا إلى المركزية الغربية التي تنظر إلى الديمقراطية الليبرالية على أنها الطريق الوحيد الذي يجب سلوكه لدخول التاريخ الكوني، معتبرا أن كل المراحل السابقة للديمقراطية الليبرالية هي مراحل ما قبل التاريخ، وبمجرد وصول المجتمعات البشرية إلى هذه المرحلة من التاريخ الكوني ينتهي التاريخ. وهذا الانحياز الواضح هو البُعد الذي طالما انتقده بشدة إدوارد سعيد.

لا يمكننا البتة صرف النظر عن الوقع الذي أحدثه مقال وكتاب فوكوياما بين أوساط المثقفين. فمن إنصاف القول أن فوكوياما كان جريئا في أطروحته، ولم يكن يغرب عن باله أنها ستفتح نطاقاً واسعاً من النقاش. وفي الواقع فقد كانت دافعا إلى سيولٍ من الحبر! لذا لا يمكن الاستخفاف بأفكاره أو احتقارها أو أخذها على محمل السخرية. ولو على بساطتها، أو أنها كانت متداولة مسبقا مع هيغل أو ماركس.

خاتـمة:

لقد مرّت البشرية بمنعطفات وأحداث تاريخية جسيمة وتحولات هامة عبر تاريخها الطويل وعلى سبيل المثال لا الحصر: الثورة الفرنسية والحربين العالميتين والحرب الباردة وظهور الثورة الميديائية المعاصرة (تطور وسائل الاتصال) وأحداث 11 سبتمبر 2001. لم تُوقِف هذه المنعرجات الزمنية الحاسمة عجلة التاريخ أو تحدث لحظات انقطاع أو

نهاية. بل على العكس، شكّلت نهاية كل مرحلة تاريخية مهمة بداية مرحلة أخرى أهمّ.

غير أن فوكوياما يقول أن أكثر منتقديه لم يفهموا دلالة طرحه «نهاية التاريخ»، حيث استعمل كلمة تاريخ بمعناها الهيغلي الماركسي؛ أي التطور التدريجي للمؤسسات الإنسانية والسياسية والاقتصادية. أي أن نهاية التاريخ لا تعني نهاية أحداث العالم، ولكن نهاية زمن الإيديولوجيات.

هل يمكننا مجاراة طرح فوكوياما حول نهاية التاريخ؟ ومقولة الإنسان الأخير؟ هل سنهرب من هذه المقولة ونتجاهلها بالـمرة؟ أم ننفجر ضاحكين من مدى بساطة أو تفاهة هذا الطّرح؟ أم سيخنع الـمثقف ويخضع لمقولات النهاية التي تضمر هيمنة مبطَّنة جسَّدتها العولمة وصراع الحضارات وحروب الألفية الثالثة الفتاكة! بعد كل هذا هل سنقنط من هذه الـمقولة؟!

هل غذّت هذه المقولة فكرة الهيمنة الغربية على العالم اقتصاديا وسياسيا وثقافيا؟ هل دعمت المركزيات الغربية وعلى رأسها أمريكا هذه المقولة فأعلوا من شأنها ورفعوا قدرها حتى بلغت مبالغ العالـمية؟ ما سبب رواج هذه الـمقولة؟! أم أنّ كثرة الالتفات إليها ونقدها هو ما ينزلها هذه المنزلة ويعطيها هذا الاهتمام.

إن الحقيقة التي لا غبار عليها، أن هذه المقولة أو غيرها من المقولات الإيديولوجية التي صاغها مفكرون أمريكيون وروّجت لها أمريكا بعد انهيار المعسكر الاشتراكي وحرب الخليج، صبّت كلها في دائرة العولمة؛

فالثقافات تنصهر وتتلاحم في ضوئها والتاريخ الكوني يتوقف وينتهي لتظل ثقافة الكون الجديد الديمقراطي شامخة ترعاها الأيادي الأمريكية! إنها دعوة متجددة تتدثّر بأثواب المركزيات الغربية ذات الأهداف الامبريالية المُدعية نشر الديمقراطية وحقوق الإنسان وبعث السلام والوئام الدولي، فهل هذه المرامي فعلية؟ وهل بانتهاء التاريخ تنتهي الإيديولوجيات؟

الإسلام والغرب:
رهانات الائتلاف وآفاق الاختلاف
تأملات فكرية في فلسفة جاك دريدا
حول الإسلام ولحظاته الحرجة

تمهيد:

يسهر الفيلسوف ما بعد الحداثي **جاك دريدا** على تفكيك مقولات الأصل والـمثال بأسلوب فذّ وكتابة مختلفة، منطلقا من أكثر من زاوية، ومشتغلاً على أكثر من موقع، ومعالجاً أكثر من موقف بين السياسة والفلسفة والدّين. هو ما جعله يقترب من التّخوم والـحوافّ ليناشد الأمل والصّفح والذّاكرة. نعرض عبر هذه الصّفحات الرؤية التي خصّها **دريدا** للإسلام، بعيدا عن كونه ديانة شرقية الأصول، بل كونه «آخراً مـختلفاً» عن الأنـموذج الغربي. وفحص ما يتعلّق بهذه«الآخرية»، وجسّ نبضات التخوّف والتّوتر والرّهاب التي تحوم حول هذه الآخرية.

ولـم يُعْنَ **دريدا** بإعادة تفسيرٍ جديد للإسلام، بقدر ما حاول تقديم تفسير واقعي أكثر وضوحاً لفهمِ الإسلام كـ«آخر»، والتذكير بالتعدّدية الأساسية الـمتواجدة في دين الـمسلمين. من هنا يتطرّق فيلسوف

التفكيك إلى الإسلام، من باب اهتماماته الـمتزايدة بالآخر، إلى جانب محاولته الاقتراب من تفكيك وتقدير الخصائص السياسية واللاهوتية الـمنسوبة شعبيا لهذا الدّين. وذلك ليس بالهين، نظراً للتعقيدات الـمضاعفة والدوغمائيات الـمتأصلة والتعدّديات الدينية والطائفية داخل الإسلام من جهة، وصلتها التاريخية والجينالوجية القوية مع الديانات الإبراهيمية الأخرى (اليهودية والـمسيحية) من جهة ثانية، وغالبا ما تمّ قمع هذا الرابط الـمتأصّل بين الديانات. هنا يبرز التفكيك كطريقة لقراءة «النّصوص بهدف جعل هذه النصوص تسائل نفسها»(1) لتُمكّـــنـــنا من كشف التناقض الـمتأصّل بين السّعي الإسلامي على ادعاء التفرد القرآني من جهة، وعدم التجانس في صحيح الـمعاني من جهة أخرى. والواضح أن دريدا لم يخلّف لنا انطباعات جمّة، أو قراءات كثيرة حول الإسلام والحضارة العربية والعقل الإسلامي، لكنّ ما يهمّنا في هذا الصّدد هو الـمفاهيم الحاضرة في عالم دريدا من خلال مقاربة حقوق الإنسان، والصّفح والضيافة والاختلاف والغيرية والديمقراطية، التي يُمكننا إسقاطها برؤية أو بأخرى على واقعنا الإسلامي الـمعاصر.

عن مواقع الإسلام ولحظاته الرّاهنة:

أصبح الإسلام كـ«آخر»، أمرا راهنا وموضوعاً حتميا، بل واقعا ملحا أو ظرفا طارئا، إذْ أقبلت عليه العديد من الاهتمامات والنقاشات وترصّدته مقابل ذلك الكثير من الاتهامات والتلفيقات. يطرح دريدا، في ثنايا بعض من حواراته أو سجالاته عن العالم العربي والإسلامي وعلاقته بالغرب،

---

(1) - S. Newman، «Derrida's Deconstruction of Authority، » Philosophy & Social Criticism (SAGE Publications) 27، no. 3 (2001): 2.

الكثير من النقاش والتساؤلات حول الإسلام كـ»**حدث طارئ**» خاصة بعد هجمات 11 سبتمبر. فما موقعه في الـمشهد السياسي العالـمي؟ وما هي تصوراته للمواطنية الراهنة والديمقراطية؟ هل سيُقاوم السيادة العليا للدولة؟ وكيف يتصدّى للقوى الرأسمالية، وتصعيدات العولمة؟ هذا من جهة، ومن جهة أخرى كيف يُمكن تفكيك هذا «الآخر» الإسلامي، الذي يحمل تراثا دينيا وعقليا وتاريخيا هائلاً؟ كيف يمكن التّعرّض له بالتفكيك دون الطّعن فيه، أو إساءة قراءته. وهو ما يستدعي التجنّد بحنكة لإعادة هيكلنه والتفكير بشكل مختلف في تاريخيته. لهذا ستكون مهمة التفكيك مجازفة وصارمة وفائقة الخطورة في الوقت نفسه[1].

رغم كل هذه المتشابهات/ الالتباسات والمسالك الوعرة المؤدية إلى مواطنية عالمية، يُجابه الإسلام-الآخر، تحديات هائلة من الدّاخل (الحركات المتعصّبة دينيا) وأخرى من الخارج (الهيمنة الأمريكية العالمية والعنصريين المعادين للإسلام). كما أن احتدام الصّراع وسوء فهم الإسلام، في الآونة الأخيرة، يجعل من التفكيك كـأنه المستحيل دركه، لكن دريدا يبقى مسكونا بالأمل في التغيير، في الإيمان بمرونة الاستحداث. فــ»التفكيك هو تجربة في المستحيل، تجربة تطلّ على «الآتي»، «الآخر»، المستحيل..من نافذة الـممكن، الـحدث الرّاهن. هذه التجربة هي على غرار «النافذة السرية» التي تنفتح على مشاهد الغرابة، الغيرية، المتاهة، السرّ والغير سرّ لأنه آخر»[2].

---

(1) - يُنظر: جاك دريدا، **الوفاء لأكثر من واحد**، في كتاب: «لغات وتفكيكات في الثقافة العربية»، لقاء الرباط مع جاك ديريدا، ترجمة: عبد الكبير الشرقاوي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1998، ص: 226 و227.

(2) - محمد شوقي الزين، **الإزاحة والاحتمال: صفائح نقدية في الفلسفة الغربية**، الدار

إن استدعاء التفكيك لقراءة الخطاب الإسلامي، يؤهله لقراءة نسبية، فرضية، غير يقينية. فالاختلاف الذي يؤمن به دريدا يجعله ولو للحظة ينفر نفورا من التأسيس للحقيقة والعقل والتاريخ، في أفق مُوحّد لا يقبل النقاش. فالقضايا التفكيكية تمثّل «تحدٍّ جذري للأفكار اللوغوسية المقدّسة مثل الفكرة الخالدة لدى أفلاطون، وفكرة التفكير الذاتي لدى أرسطو، والكوجيتو الديكارتي. وبالنسبة لدريدا فإنه ليس ثمة فكرة لا يمكن إعادة التفكير فيها، وليس من قول لا يمكن أن يقال من جديد. حتى التفكيك نفسه يجب أن يفكّك»[1].

وهذا ما يطرح معضلة أمام الاختلاف بالمفهوم التفكيكي، وأساليب التفكير في الإسلام فلسفيا، أو سرديا أو تاريخيا، مادامت القراءات الإسلامية التقليدية الجامدة تنطلق من مبدأ التفرد والأحادية، وهو ما لا يستسيغُه التفكيك، فكما قال دريدا لا يوجد إسلام واحد بقدر ما توجد إسلامات بصيغة الجمع. وهذا نداء لقبول وتقبّل الإسلام كآخر في تعدّديته ولاتجانسيته، وفحص أشكال مقاومته الداخلية والخارجية، والتركيز على هذه الثغرة الخطيرة دون إخفائها أو محاولة توسعتها.

كما تلوح قضية أخرى بين الإسلام والتفكيك؛ فهل يُعدّ تراث الإسلام شيئا «آخر» مختلف جذريا عن التقاليد الأوروبية. هل هذا الآخر ليس «واحدا»، بقدر ما هو «آخرون»؟ يعرّج دريدا على قضية التراث الذي يعتبره ملكاً لجميع الثقافات والقوميات، ولا يمكن أن يكون بلون

العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، ومنشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2008، ص: 199.

(1) – ريشارد كيرني، **جدل العقل: حوارات آخر القرن**، ترجمة: إلياس فركوح وحنان شرايخة، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2005، ص: 163.

الأحادي والمتفرّد. كما كان يفضّل دريدا الحديث عن ميراث الإسلام، بصيغة الجمع «إسلامات»، إذ يتعذّر اختزاله في الواحد-الأحادي، حيث هو مسكون بالاختلاف في كلّ ثقافة أو كلّ قومية تعتنقه، فعند الحديث عن الإسلام علينا ألاّ نحصره في المجال العربي الضيق، يجب ألا ننقاد وراء الأنانة أو المركزية العربية التي ترى في ذاتها الحامل الشرعيّ الوحيد لإرث الإسلام. فالحديث عن الإسلام تحت مسميات الميراث أو امتلاك الأصل والسّلف هي مسألة تناقض نفسها، هي امتلاك ما يستحيل امتلاكه. فـ«التراث ليس شيئا، شيئا نتلقّاه دفعة واحدة. يجب، في غمرة المحدودية، تأويله و«تقطيره» بالاستسلام لطغيانه، إنه ليس بوسعي لا الإمساك بها ولا فهمها في كليتها، وتحت هذا القانون نتكلّم هنا، سواء تعلّق الأمر باللغة القومية، أو بالأصل، أو بالاسم الخاصّ، الخ»[1].

إن عملية التعدّد هذه تنتقد فكرة انغلاق الإسلام على أنموذج أحادي، ودوغماني مسيّج، منغلق غير قابل على الانفتاح أو التغيير أو الإنتاجية، وذلك ما يولّد ثقافة كراهية هذا «الآخر-الإسلام»، وإذا خفّفنا الوطأة أسميناه بالإسلاموفوبيا. لكن دريدا ينشد قراءات فاحصة، منصتة إلى التعدد الكبير الموجود في المجتمع الإسلامي بمختلف تنوعاته العرقية والأممية المترامية الأطراف: بين العالم العربي وباكستان والصين والهند وبريطانيا وفرنسا والأكراد وغيرهم. وقد أشار إلى ذلك دريدا في التعددية الكبيرة للهويات داخل الإسلام في كتابه «الإيمان والـمعرفة»[2].

---

(1) - جاك دريدا، الوفاء لأكثر من واحد، لغات وتفكيكات، ص: 229.

(2) - Ian Almond، The new orientalists : postmodern representation of islam from Foucault to Baudrillard، I.B.Tauris & Co. Ltd، New York، 2007، p : 44.

الإسلام والأصولية: آلة الحرب والتّدين الغريب:

تُعدّ الحرب الدينية الجديدة صراعاً متجذّرا بين «الإيـمان» و«العقل» ليس بـمعناهـما الكلاسيكي على الإطلاق؛ حيث كان الجدل سائداً بين الصّياغات الفقهية للبديهيات الدينية والوحي. إنّ المعركة الجديدة مختلفة تماما، قوامها مُشيّد على «تقنو- عقلنة «آلة الحرب» (بعبارة دولوز) والتي تقوّض وتدمّر كل دلالات الإيمان في خدمة الـمستهلك العالـمي. فما يُسمّى اليوم بالأصولية، هو ردّ عنيف له أشكال إيمانية تطرفية خاصّة به، يُدافع بالقتال أو الجهاد ضدّ كل تعدّ خارجي لأجل نقاء وحرمة لغته وسلطته. ويُشكّل اجتياح الدينيّ نقطة مهمة يسائلها جاك دريدا معيداً النظر فيها عبر كتابه «الإيـمان والـمعرفة»، مستغرقاً ومتفحّصا في الكيفيات والطرائق التي عاد عبرها هذا الديني، وهل تـمثل عودته شرّا أصليا متطرّفا بالـمفهوم الكانطي (mal radical) آخذا أبعاداً آلية وتقنية تتحكّم فيه. وما حيلة العودة إلى الأصل إلاّ وهماً أو لعبة تترافص معطياتها ومقولاتها على تناقضات تاريخية قائمة على فكرة طهارة ونقاء الأصل الخالص. إن العودة الدينية الـمتطرّفة إلى الأصل «ما هي إلاّ شيء مجرّد، فكري ومثالي ومضمر، فليس هناك أصل قابع هناك كي نعود إليه. وبالتالي فإن العودة هي وفق هذا وذاك ما يمدّ الوهم بالجذور وهي ما يعتمل فيها اجتثاثها. حيث إن عودة الدّين ما هي إلاّ تكرار مغاير أبدا للأصل الذي يتباعد عنه تباعد التاريخ نفسه. والأصولية هي العودة إلى نقاء الأصل والتّطهير من التلوث الطارئ على الأصل من العالم ومن تاريخه ودياناته. والعودة تعود من أجل التحصين ضد ما يجري وهي علامة من علامات الحصانة الذاتية وضد ما يبدو وكأنه تهديد للجسم الذاتي والخاص»[1].

---

(1) - جاك دريدا، **ما الذي حدث في 11سبتمبر؟**، ترجمة: صفاء فتحي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، ط1، 2003، ص: 14 و15.

هذا إلى جانب وعي جاك دريدا بجسارة التشديد والتضييق الـممارس سياسيا ودينيا داخل العالم العربي والإسلامي الذي مازال متشبثًا اجتماعيا وثقافيا بفكرة «الأصل». وكبدائل لذلك يقدّم التفكيك خرائط للقراءة تنبني على العلاقة التي تجمع التناقضات التي يتأسّس عليها العقل، أو تنطلق من إستراتيجية الهدم، للتوجّه نحو إعادة البناء أو هيكلة مفهوم الأصل بما يحمله من التباسات ومتغايرات، لأنّ «التفكيك يتميّز بكونه قبل كل شيء سياسة وممارسة وفراسة ليُصبح هكذا مقاومة يقظة».[1]

فدريدا لا يعدّ هذا العالم الإسلامي وحدة متناسقة يحكمها الانسجام، بالقدر الذي يلتفت بدهاء وتوجّس إلى الاختلافات والشقاقات التي تسري داخله سياسيا ودينيا، وما تناسل عن هذا التبعثر والاحتدام الطائفي من هيمنة الجماعات الـمتطرفة دينيا التي تدفع بالعرب والمسلمين مجتمعا وأمّة إلى مصائر مجهولة ومهولة، تُنتهك فيها الـمساحات القانونية والـمبادئ السياسية «والتي تدفع إلى الاستهانة الشّرِسة بحقوق الإنسان والديمقراطية وإلى عدم احترام الحقّ في الحياة»[2].

وكما نعرف، سعى الـمفكرون ما بعد الحداثيين بشكل واضح إلى هدم كلّ ما يتصل بفكرة الأصلي، فهي - وفي سياق جوّ مشحون دينيا، ومنقسم طائفيا - تزيد من سوء الأمور وتعقّدها. ويُحمّل دريدا دول العالم العربي والإسلامي، التي تمثّل دورا رياديا، عبء المسؤولية في بذل جهدٍ ونضال بطولي للقضاء على هذه التيارات المتعصّبة وقطع القنوات التي تتزوّد منها تقنيا أو تطعّمها إيديولوجيا، والتحرّر من عنف الدوجمائيات التي تعشّش داخل العقل العربي والإسلامي.

---

(1) - محمد شوقي الزين، **الإزاحة والاحتمال**، ص: 140.

(2) - جاك دريدا، **ما الذي حدث في 11سبتمبر؟**، ص: 111.

والواضح أنّ هذه الأصوليات تشكّلت تحت ظلّ مقاومة أيّ شكل من أشكال الاختلاف والتعدّد، وزحفت خارجة من تحت عباءة العقيدة الإسلامية، ممارِسةً وجودها بترسانة من الرّأسمال الرّمزي لتستميت في الحفاظ على «عدم التخلّي» عن الأصل، ليتضاعف وجودها بعدما اكتسحها مدّ العولمة تقنيا وإعلاميا لتتحوّل تحت الضغط المستمرّ والمتصاعد إلى حركات أكثر تشدّداً وعدوانية.

هذا التّدين الغريب كما ينعته جاك دريدا، خارجٌ عن الحضاري وبعيد عن الإنساني؛ يُقصي كل ما له صلة بأشكال استيعاب الآخر؛ أيّا كان هذا الآخر ومن أية عصبة ينحدر. كما تكمن غرابة التطرّف الديني فيما يحمله عبر سلوكاته وخطاباته المتضاربة من تلقاء نفسها، فآلة الحرب الأصولية هذه -في جوهرها الجهادي التدميري -تحاول محاكاة الجيوش الإسلامية التي وُجدت بعد وفاة نبي الإسلام محمد (صلى الله عليه وسلّم)، وتحلم بإمبراطورية شاسعة ومتداعية الأطراف مثل الحضارة الإسلامية في عصرها الذهبي، مستعينة في ذلك بالعقلانيات التقنوعلمية التي ولّدتها العولمة الغربية.

كما تنفلت ما يسمّى اليوم بـــ«الأصوليات» من محاولة تصنيف ضمن خانة المحافظين، هذه الفئة المحافظة التي تبدي في نيتها ثورة حقيقية ولعنة مستمرّة على التنوير وأنصاره. بل تشكّل الأصوليات ما هو أشدّ وطأة، هو مثل ما يُشبّهه **سيجموند فرويد** بعودة المكبوت الجماعي للوعي العالمي. إنها اجتثاث لجزئيات محدّدة من الدين القديم، وتشفيرات للإيمان بإعادة أقلمتها للوضع المتأصل الحالي. وإعادة الأقلمة هذه تسمح للبربري والهمجي أن يتوغّل ليخترق عتبات التاريخ، وهو ما تمثله

شعارات ونداءات الجماعات الدينية المتطرفة. لهذا يلجئ جاك دريدا إلى الحفر داخل طيّات العقل التطرفي، ليُظهر تـمفصلاته الـملغزة ومؤشراته الاصطلاحية، يقول بشأن ذلك: «إنّ القطيعة مع التقليد، والاجتثاث، وصعوبة الوصول إلى التّواريخ الحقيقية، وفقدان الذاكرة، وعقبة ما لا يمكن فكّ رموزه، يؤدي إلى فك أشياء كثيرة من عقالها وتهييجها: الغريزة الجينالوجية، الرغبة اللسانية الاصطلاحية، حركة العودة الضاغطة نحو مكامن المرض»[1].

وتـمثّل عودة الديني ورقةً ضاغطة على الـمشهد السياسي العالـمي، هي ورقة قديمة دخلت بشكل ملغز ومكبوت إلى العقول المتطرفة. ومعالجة **جاك دريدا** هذه الظاهرة، كانت بـمقاربة الإسلام تحت الثالوث الديني: اليهودي- الـمسيحي - الإسلامي، بأسلوب روحاني وما بعد أخروي، من خلال حركة ثيوصوفية، بعيدا عن قلق نفوذ الدراسات الدينية. وتفكيكات **دريدا** حول هذه القضية، هي نضال جديد لتفكيك الخطاب الفلسفي الغربي، محاولا إحياء المشروع الهيدجري بإعادة التفكير في مصير الكينونة من خلال التكنولوجيا، لكنه يستبدل في هذا السياق مسألة الأنطولوجي بالدّيني. يقول دريدا: «إن التحوّل التكنولوجي أصبح مثل الـموجة التي لا يمكن مقاومة زخمها، ويساعد على التقارب بين المجتمعات والثقافات ورمزا عصريا من رموز التواصل بين الأمم. وعودة الدين إلى العالم اليوم واستثماره للميديائية جعلت من الحركات

(1) – جاك دريدا، **أحادية الآخر اللغوية**، ترجمة وتقديم: عمر مهيبل، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، ومنشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2008، ص: 122 و123.

الدينية المتطرفة تيارا كاسحا يصعب كسر أمواجه، وعملية المقاومة تكون صعبة وشديدة. إن الدين اليوم حليف مع التقنو-علمية يتفاعل مع كل قواتها من جهة ويتزاوج مع العولـمة مستغلا عمليات التواصل عن بعد وسرعة الإبلاغ»[1].

معنى ذلك أنّ الطفرة التكنولوجية والعلمية منحتا التّـطرف الديني شكلا جديدا يتماشى مع العولـمة، أصبح ذا طابع ماكيني (machinic): «آلة رغائبية» تحركّها التكنولوجيا، وهو ما أعطى دفعا جديدا وخطيرا للأصوليات. فالتفاعل التلقائي بين الإرهاب والألة أو الجهاز أمره غريب، هو نوع من الرّغبة الـمكبوتة لتعويض جميع أشكال الـملكية.

وعودة الديني، ليس صحوة قديـمة ولا مـمارسة مضادّة نحو «العلمنة». إنه يصل إلى حد هائل من التآزر بين سلطة «حقيقية» متجذّرة (بالمعنى اللاكاني العميق) ونظام الاتصالات العالمي الـمعولـم أو «اللاتيني العالمي» الذي وصفه دريدا إلى حد ما بموضوع مركّب بشكل رديء، له عواقب وخيمة. هذا التدين الغريب هو ما ساءت تسميته بين الـمنظرين الاجتماعيين الدينيين تحت اسم «الأصولية». وقد تناسل عن هذا التفاعل القوي أصلنة الإسلام، وأصبح أكثر انغلاقا وتزمّتا حتى من الـمثاليات الـمسيحية القديـمة، بـمعاداتها لأنظمة الإمبراطوريات الـمعارضة لها. رغم أن دريدا يتجنّب توظيف كلمة الأصولية، إلاّ أنّه وبدون شكّ يتطرّق للظاهرة، تحت تسمية أخرى هي «التدين الغريب» الذي ألزم نفسه بالتحالف مع الـعولـمة والعودة إلى البدائية القديـمة

(1) - Jacques Derrida، Acts of Religion، Psychology Press، 2002، p : 82.

والدوغمائيات الظلامية. ويشير دريدا خلال تعرّضه لقضية التّدين الغريب، إلى كفاح الجماعات الـمتطرفة للسّعي والاستيلاء على آلات تدمّر التراث التاريخي لهذا الدين، لتحلّ محلّها بنى تقليدية مشوّهة مؤسّسة على قيم تطمس حدود الدولة والقانون والديـموقراطية(1).

وقد تطرّق دريدا في أحد كتبه الـمهمّة «**ما الذي حدث في 11 سبتمبر**» إلى الحديث عن الإسلام والإرهاب وغوغاء الحرب التي شنّتها الولايات المتحدة الأمريكية على العالم، إما بالتحالف معها في حربها ضدّ الإرهاب، أو تصنيفها عدوا يقف في وجهها. ينطلق دريدا من هذا «الحدث العظيم» كما تمّ وصفه، ليحاول الاقتراب من الإرهاب الـمطلق، الذي لا يتّخذ شكلاً محدّدا؛ فهو شبح متسلّل أو عدو لامرئي مجهول الأصل. ويبدو هذا الشّر الـمطلق كأنه شيء لا قوام له، عابر وضئيل ومكبوت، بل ويـمكن نسيانه.

يوجّه الغرب للإسلام اتّـهامات بالعنف والإرهاب والتّشدّد وإنكاره للحريات الفردية. طبعاً، لا يمكن بأيّ وجه من الأوجه اتّهام الإسلام بالإرهاب. بدل ذلك وجب التركيز على الخطاب الـمتطرّف الإسلامي بتفكيكه، وكشف آلياته الرغائبية. فلا يمكن بأيّ شكل من الأشكال طمس التأثير والتقارب الثقافي والحضاري بين الإسلام والغرب الـممتدّ لعدة قرون. فالغرب اليوم الذي يقوم بمحاربة الإسلام في الخفاء أو العلن، عليه ألا يدير ظهره لامتداداته التي تناسلت من الشرق الإسلامي. عليه على الأقل أن يكون منصفا في التفريق بين الإسلام والإرهاب الإسلامي.

---

(1) – Ibid، 92.

من هنا نجد أن دريدا غير راض على الانطباعات الغربية الغاشمة بعد أحداث 11/ 09، فقرّر النظر إليها بعين تفكيكية، للكشف عن أصولها ومعانيها وتفسير تلك الهجمات برؤية موضوعية[1].

ومكمن الـخلط في اشتغال الإسلاموية الـمتطرّفة تحت غطاء الإسلام وهنا الخطر[2]. فما هو الإسلام بالضّبط؟ يقدّم دريدا استجابة نموذجية لهذه الـمعضلة؛ وهي أنّ الإسلام ذلك «الآخر» القريب جدا والبعيد جدا في الوقت نفسه. يحثّ التفكيك على أن تكون قراءة الإسلام من داخله وخارجه معا، ومن جميع حوافّه، وهي تجربة المستحيل أو الحدث الطارئ الذي لا يمكن القبض عليه، الذي يقع خارج حدود التّحديد، والتفكيك بذلك «هو الزمن الذي يشتغل «هنا» و«الآن» على الوقائع، إنه نوع من «حالة الطوارئ»، مجنّد، معبّأ، مهيّأ، يترصّد ما ينبثق عن الحدث من إمكانات، واستحالات، أي إحالات وإرجاءات، إجراءات. التفكيك هو الا(سْتِ)ـحالة، الإحالة، الإرجاء إلى حين»[1].

كما يفكّك دريدا مفارقة تشكّل الإرهاب في الغرب، فالذي قاد هجمات 11/ 09 على أمريكا لم يكن مطلقا ولا غريبا، ولا بالمجهول الذي لم يكن الغرب بقادر على عدم فهمه. فالتدريبات على كيفية استعمال

---

(1) - Derrida as cited in: G. Borradori، Philosophy in a Time of Terror: Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida (Chicago and London: The University of Chicago Press، 2003):74.

(2) - J. Derrida، «Faith and Knowledge: the Two Sources of 'Religion' at the Limits of Reason Alone، » in Religion، ed. J. Derrida and G. Vattimo (Stanford: Stanford University Press، 1998): 56-.

(3) - محمد شوقي، الإزاحة والاحتمال، ص: 199.

أسلحة الهجوم تمّت داخل الأراضي الأمريكية وبالطريقة الغربية. إن الإرهاب الذي يهابه الغرب، هو من صنع أياديه، فهو ابتكره لغويا ومكّنه آليا وتقنيا. وما هذا الحقل الجديد إلاّ «صناعة غربية» بشكل من الأشكال، بقصد أو بغير قصد. ودريدا يحمّل الغرب جانبا من المسؤولية الجسيمة لهذا الحدث العظيم، يقول في ذلك دريدا: «نميل إلى عزو مسؤولية هذا الإرهاب إليها [أي أمريكا]، أو، على أية حال، يجب رصد التمايزات في داخلها. حيث إن الإرهاب ليس من مسؤولية كافة العرب ولا من مسؤولية الإسلام ولا من مسؤولية الشرق الأوسط العربي الإسلامي»(1).

الإسلام، السياسة، التفكيك: الديمقراطية الآتية:

لا يبتعد التّفكيك كثيراً عن السياسة ومحاورها، بل على العكس، «لا تفكيك بدون ديمقراطية، ولا ديمقراطية بدون تفكيك»(2). التفكيكية - إذا وُجِد شيء من هذا القبيل- فإنها ستبقى بالنسبة لدريدا، قبل كل شيء، عقلانية غير مشروطة لا تستسلم أبدا، وتحديدا باسم التنوير القادم داخل فضاء مفتوح لـ«ديمقراطية آتية». ويتمّ تعليق ذلك، بطريقة حِجاجية وحِوارية وعقلانية، رغم كل الظروف والاتفاقيات والافتراضات المسبقة، بانتقاد غير مشروط لجميع الشروط (...)(3). تنادي التفكيكية بالعلاقة المتناقضة (من خلال النقد) التي تناقشها الديمقراطية مع نفسها، ونمط التدخلات - الحذرة التي لم يتمّ الاستحواذ عليها مسبقا - التي يثيرها دريدا بالأسئلة والنقاش حول القضايا السياسية.

(1) - جاك دريدا، **ما الذي حدث في 11 سبتمبر؟**، ص: 116.

(2) - J.Derrida، Voyous، Galilée، paris، 2003، p : 130.

(3) - Ibid، p : 197.

دريدا، في سياسته كما في فلسفته، ندّد بلا كلل بـ«الـمواضع» أو «الـمعارضات» الجاهزة، ويسعى لدراسة كل حالة على حدة. هو لا يرفضها ولا يؤكدها، ولا يظهر كمدافع عنها بشكل عام. هي معركة قادها دريدا في زمن معين، ومكان معين، ولكن ليس في أيّ زمن آخر أو مكان آخر. هنا ينصّ على قضية الطائفية بـمراعاة سياقها، دون أن يعني أنه مؤيّد صريح لها أو أن ينخرط في تعصّب صريح ضدّها أو ضدَ أشباهها. وحول هذا الـمجال كما في غيره، هناك دائما مقياس أفضل يتّخذ؛ «حيث لا يريد حظر كلّ شيء، كما لا يريد حظر أيّ شيء» هي الـمستحيل فعله، إذ لا يـمكن القضاء أو اجتثاث العنف ضد الحيوانات، أو الشتائم والعنصرية ومعاداة السامية وغيرها، ومن جهة لا يسمح لنفسه أن تنمو بصورة عشوائية. علينا ابتكار الحلّ الأقل سوءا. وبالتالي تكمن صعوبة الـمسؤولية الأخلاقية في الجواب غير الـمقرّر، الـمشكَل من: «لا ونعم» في الوقت ذاته(1).

إذا تأمّلنا في نظريات ما بعد الحداثة، نجدها تطمح إلى آفاق الآتي، «الـمستقبل»، تصورات الـ«ما بعد» التي تعني التحليق بعيدا نحو الأفق: أفق القادم، الآخر الـمقبل، معلنة نهاية كلّما ذهبت إليه قبل ذلك، وميلاد ما سيأتي، وهو الغريب على أقل تقدير. من هنا تستحيل الديمقراطية بتحوّلها الآني وارتقائها الآتي، لديمقراطية مثالية أو نموذجية (الاسم) بل بتمثيلها أو نمذجتها (الفعل)(2).

مع التفكيك، هناك دائما ما هو نسبي، تقديري، مشتّت ومبعثر، مفتوح

(1) –J. Derrida، voyous، p : 126 – 127.

(2) – Ibid، p : 108 – 109.

على الاحتمالات والتقديرات ليقترب دريدا بأدواته التفكيكية إلى هذا الحدث الطّارئ العابر، لذا علينا القبول بالمجازفات والأخطار التي ستحدق بنا أثناء القراءة: «التفكيك، هو ما يطرأ-إنه «الذي يطرأ»، طروئية الحدث وطروئية الطّارئ. هذا - الذي يطرأ يضطرنا إلى تغيير الأدوات... إن النّكوص اللاّنهائي يترصّدنا في كلّ لحظة- لا مفرّ منذ لك، وهذا شيء حسن»[1].

لذلك تعدّ الديمقراطية «القادمة»، ديمقراطية ملونة، متردّدة لا يقينية وغير مستقرة بطبعها. هي لا تنضوي تحت خطة أو شكل دستوري وغيرها. فكثير من الأنظمة الديمقراطية تدّعي الديمقراطية مثل الديمقراطيات الملكية، والبلوتوقراطية (plutocratic) الطاغية من العصور القديمة. أما الديمقرطيات الحديثة التي تقدّم نفسها على أنها ديمقراطية سواء الملكية (الملكية الدستورية) والبرلمانية (العديد من الدول داخل أوروبا)، والديمقراطية الشعبية والديمقراطية المباشرة أو غبر المباشرة والديمقراطية النيابية (رئاسية أو غير ذلك)، والديمقراطية الليبرالية، والديمقراطية المسيحية، والديمقراطية الاجتماعية الخ.كلها ديموقراطيات غير «نظيفة»، وهي تختلف ولا تزال مع نفسها، لذلك هي «مقبلة» على نواح كثيرة إلى حدّ القول أنّ الديمقراطية «هي إرجاء أو تأجيل»[2]. بعبارات أخرى، الديمقراطية «الـمقبلة» هي الديمقراطية التي يمكن أن تنتظر أولئك الذين لم يدخلوا فيها بعد. وهو لا يعني أن

(1) - جاك دريدا، **الوفاء لأكثر من واحد: استحقاق الـميراث حيث غياب الـجينالوجيا**، ص: 229 و230.

(2) - J.Derrida، Voyous، 63 -64.

الديمقراطية ستبقى دائما تناقضية في هيكلها، حيث القوة دون قوة، والسيادة دون سيادة، «لا يعني «الآتي» فقط الوعد، ولكن أيضا أنّ الديمقراطية لا توجد أبدا، بمعنى الوجود الحاضر: ليس لأنها تتأجّل باستمرار ولكنه لأنها تضحى دائما مفارقة في بنيتها (قوة بدون قوة، سيادة لا تتجزّأ وتتجزّأ، اسم فارغ، مسيانية يائسة وآيسة)»[1].

شبح الإسلام وتفكيك حدث 11 سبتمبر:

إنّ الخوفَ من شبح الإسلام الذي تتثاقل خطاه على المخيال الأوروبي والأمريكي، جعل الغرب يزعم أن للإسلام دوراً أكثر عمقا في تشكيل القرن الحادي والعشرين في أوروبا أكثر من أيّ قوة رئيسية أخرى (بما في ذلك الولايات المتحدة وروسيا أو حتى الاتحاد الأوروبي نفسه)[2]. وبالغ الغرب في حذره بعد هول أحداث 11 سبتمبر؛ الحدث العظيم (event Major) الذي غيّر العالم إلى الأبد[1]. حدثٌ لا يمكن التنبؤ به، وغير مفهوم في نهاية المطاف كما أشار دريدا. يمكن القول أنّ هذه الهجمات الإرهابية قد هزّت العالم المعاصر أكثر من أي شيء من قبل. وأصبحت السياسة العالمية متعدّدة الأقطاب ونـمى حسّ حادّ لدى الجمهور الغربي بشكل أكبر، يتأسّس على عدم التجانس الثقافي والحضاري في العالم. ولكن فوق كل شيء، قد شهد العالم عودة صراع

(1) – J.Derrida، Voyous، p : 126.

(2) – T. M. Savage، «Europe and Islam: Crescent Waxing، Cultures Clashing، » The Washington Quarterly 27، no. 3 (Summer 2004): 2550–.

(3) – G. Borradori، Philosophy in a Time of Terror: Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida ، p : 89148 ،94–.

جسيم إلى الواجهة بين الإسلام والغرب. ويجادل دريدا على أن التحدي بين الغرب والإسلام سيكون حول الديموقراطية، إن لم نقل أنها القضية السياسية الوحيدة للمستقبل[1].

ما يـُميّز مرحلة عالم ما بعد 11/ 9 أنّـها ارتبطت لعدة أسباب، بـالإسلاموية والإرهاب؛ حيث طغت على الخطاب العامّ التحذيرات الـمتكررة ضدّ «التهديدات الإسلامية» لأمن الغرب وثقافته. ومن أمثلة هذا الجدل منع ارتداء «البرقع» في بلجيكا أو الحجاب في فرنسا، والخلاف الحادّ حول بناء الـمآذن في سويسرا مثالا قويّاً على تهميش أوروبا لسكانها الـمسلمين وتجاوز لخصوصياتهم الدينية. أصبحت أوروبا خائفة من شبح الإسلام، من الإيـمان الـمحمّدي الذي اكتسح قارّتها الـمتصلّبة مركزيا، ليُصبح هذا الآخر تهديداً جديداً للهوية الأوروبية الخالصة والـمتعالية، وذلك باستدعاء نوع جديد من الحرب الباردة بين أوروبا والإسلام.

من الملفت للانتباه أن تسمية 11/ 09 تحمل في طياتها ظواهر بلاغية، وملامح سحرية وسمات شاعرية، لهذا تروم سياسة التفكيك أو إستراتيجيته الكشف عن مواطن التناقض وخلخلة مركزياتها؛ ما دام التفكيك «انخراط في تقنياته الكتابية والبلاغية، فكل نصّ مكتوب إنما يفكّك ذاته بذاته، لأنه يثبت ذاته بنفيها ويستعرض حقائقه بإلغائها: يقول الشيء باستحضار نقيضه،

(1) - J. Derrida، as cited in: A. Thomson، «Derrida's Rogues: Islam and the Futures of Deconstruction، » in Derrida: Negotiating the Legacy، ed. M. Fagan، L. Glorieux، I. Hasimbeg and M. Suetsugu (Edinburgh: Edinburgh University Press، 2007): 71

ونقيضه هو الـمؤسسّ له»[1]. إن دريدا لا يتعجّل في قراءة تسمية 11/ 09 بل يحاول الوصول إلى ملامس اللغة وتخومها، وفهم ما ينطوي تحت التكرار الخائن الذي يردّد هذه المقولة في شكل لانهائي ودائري: 11 سبتمبر، 11 سبتمبر...يقول دريدا: «رغم أنكم لا تعرفون ما تتحدثون عنه في نهاية الأمر ولم تفكروا بعد فيما تدعونه بهذا الاسم... 11 سبتمبر قد أعطانا الانطباع بأنه حدث عظيم ولكن ما هي في تلك الحالة ما هية هذا الانطباع؟ وما هي ماهية الحدث، وفوق هذا وذاك، ما هي ماهية الحدث العظيم؟...لأن الحدث الذي يتوافق مع جوهر ما، مع قانون ما أو حقيقة معينة، أو حتى مع المفهوم الذي ينبغي أن يكون عليه الحدث، هل يمكن له أن يـمثل حدثا عظيما؟ فالحدث العظيم يجب عليه أن يكون طارئا ومباغتا لدرجة أنه يجعل أفق المفهوم نفسه يهتز كما أنه يشوش أيضا الجوهر الذي بمقدوره أن يتيح لنا التعرف على ذات الحدث باعتباره حدثا. ولهذا السبب تظلّ التساؤلات «الفلسفية» قيد الطّرح وقد تتخطّى هذه التساؤلات الفلسفة نفسها ما دام الأمر يتعلق بالتفكير في الحدث»[2].

ما تمّ تداوله إعلاميا، هو أن شيئا رهيبا تمّ حدوثه في الحادي عشر من سبتمبر، ولكننا لا نعرف في الحقيقة ما هو؟ في تصوّر دريدا، يعجز أي إنسان عن تشخيص واكتشاف ما هية هذا الحدث الخارج عن منال اللغة وجوهرها، هو أدعية صحفية ولازمة بلاغية تعترف بأنها لا تعرف عمّ تتحدّث[3]. حتى أن تسمية هذا الحدث المختصر في أرقام 11/ 09 هو

(1) - محمد شوقي الزين، **الإزاحة والاحتمال**، ص: 157.
(2) - جاك دريدا، **ما الذي حدث في 11 سبتمبر؟**، ص: 59.
(3) - المصدر نفسه، ص: 53.

برنية غير قابلة للوصف، ولن نتمكّن من فهم عمّا نتحدّث عنه. إنه نوع من الاستيهام السائد باستمرار، ولكنه يبدو وكأنه اختراق من نوع جديد. ما هي طبيعة هذا النوع؟ هناك اختراق ينتهك أراضي دولة تقلّد نفسها إضمارا، وتلعب دور السيد بين الدول ذات السيادة، وهذا الدور يتيح لها أن تضمن وأن تنصب نفسها الوصي على نظام العالم بأكمله[1].

وقد أعطت وسائلُ الإعلام أحداثَ 11 سبتمبر أهمية عظمى وفائقة، فكيف يمكننا الإفلات من جسامة هذا الحدث والإيهام الـميديائي بتضخيم حقائقه؟ إذ قامت الترسانة الإعلامية الغربية العالمية بالتأريخ بدقة لأحداث 11 سبتمبر، تحت أعين آلاتها وكاميراتها وعتاد أساطيلها الإعلامية، لحظة بلحظة صوَّرت وأرشفت لقطات الدّمار وانهيار البرجين وتساقط الضحايا من الطوابق العليا وأعمدة الدخان الهائلة التي غطت سماء نيويورك. دريدا لا يمعن النظر في هذه السرديات الإعلامية أو التهويل الميديائي، بل يساءل عمّا «من شأنه أن يكون 11 سبتمبر، بدون تلفزيون»[2]. هل كان هذا الحدث فعلا حدثاً عظيماً؟ يرى أن كلّ هذا الخراب النّاتج عن هذا الحدث هو تافه نسبيا[3]، دريدا يُدرك مدى مأساوية الحدث، لكن مقابل ذلك نجد أحداث تاريخية لا تقلّ هولاً أو عدداً من حيث الضحايا. فأين هي التّغطية الإعلامية للأحداث الضخمة لجرائم في رواندا وكمبوديا والعراق وفلسطين[4].

(1) - جاك دريدا، ما الذي حدث في 11 سبتمبر؟، ص: 67.

(2) - Derrida as cited in: Borradori (2003)، op. cit.، 108.

(3) - Borradori (2003)، op. cit.، 92، 149.

(4) - Derrida as cited in: Borradori (2003)، op. cit.، 92.

إنّ الصّدمة التي تلقّاها المجتمع الأمريكي، متعلّقة بصدمة آتية من المستقبل، حول إمكانية تكرار أحداث الدّمار والـمشهد التراجيدي لموت الضحايا في ثوان قليلة. إن إعادة السيناريو وتكراره مقلق أكثر مما يقلق هذا الاعتداء الذي مضى أو هذه الجريمة التي انقضت فهذه النكبة انتهت ولو تمّ إعلان الـحِداد وطيّ كل شيء، كانت ستعود المياه إلى مجاريها والأمور إلى نصابها، لكن ذلك هو الذي لم يحدث مثلما قال دريدا. فالـمستقبل يحمل في طيّاته ما هو أسوأ من هذه اللحظات الآنية، يعلّمنا الرهبة والتخوف من الـمطلق، من الغد، وهي ما تـمثل في حدّ ذاتها إشارات إلى تهديد قد يكون أسوأ التهديدات على الإطلاق. هي «صدمة ليست قادمة إليه من زمنه الحاضر ولا من الذاكرة التي يحملها عن زمن الحاضر تحول إلى زمن ماض. لا ليس هذا، هو الأمر، الأمر هو أنه مصاب بصدمة تأتي إليه من المستقبل الذي لا يمكن تمثيله، وهو مصاب بصدمة من المستقبل الذي يتوعّدنا بتهديد واضح في إمكانه أن يوجّه ضربة لا نعرف أبدا إن كانت في يوم ما لرأس الدولة التي تمثل بامتياز نمط الدولة القومية ذات السيادة»[1]. وهو ما يمثله الأنـموذج الأمريكي المتعالي في أحاديته وغطرسته، هيئة صارخة مركّبة من تناقضات وحيل ومغالطات لا يمكن تجاوزها. فالتنظيم الذي تؤسّس به ذاتها يمتزج فيه الديني بالدنيوي والعلماني بالخرافي. ولا تتمسّك بخيط واحد، لتبرز خلاله سياستها، وفوق هذا وذاك هناك احتقان في أناها الـمتعطّش لشنّ الحروب، وتعكير صفو السلام العالمي، ولا تبخل لحظة في التّدخل في شؤون غيرها من الدول التي تتمتع بكامل سيادتها وحريتها. تقوم أمريكا

(1) - جاك دريدا، **ما الذي حدث في 11 سبتمبر؟**، ص: 73.

من خلال التفكيك الدريدي بسلوكات غريبة، فهي تشنّ حرباً غريبة دون حرب، بين مجموعتين لهما انتماء قوي جدا: الدولة التي تدّعي أنها القوّة الوحيدة العظمى في العالم التي تطبق «ديمقراطية» من النوع الأوروبي أو ديمقراطية مطلقة، وعدوّها المتمثل في الإسلام الأصولي أو المتشدّد «حتى وإن كان لا يمثل بالضرورة الإسلام الحقيقي، وحتى وإن كان جميع المسلمين أبعد ما يكونون عن أن يجدوا أنفسهم ممثلين فيه»[1].

الغرب والإسلام: حوار مصطفى شريف مع جاك دريدا.

يسعى دريدا إلى اقتراب المختلفين، ولقاء الأغيار في فضاء الحوار وواجب الصداقة واحترام الآخرين. فالفهم والاستماع، هو الضّمان الوحيد للدخول في علاقة لا تشوبها الضغائن والمهلكات. وهذه هي القناعة التي يبديها جاك دريدا في لقائه بمصطفى شريف، وهو لقاء الإسلام مع الغرب. يُعدّ هذا اللقاء أكثر من مقال فلسفي: لقاء بين اثنين من المفكرين، واحد من الشرق والآخر من الغرب، وتشهد فصول الكتاب قبل كلّ شيء مناقشة أهمية الحوار وحيويته أكثر من أي وقت مضى في سياق متأزم يصطدم فيه الشرق مع الغرب، فيتبادلان أصابع الاتهام، ويتناكران للتعددية التي تميّز كل صرح ثقافي على جهة. «فكلّ ثقافة تتكوّن عبر فرضها أحادي الجانب لما يشبه سياسة معيّنة حول اللغة، فالسيطرة كما نعلم، تبدأ عبر تملّك سلطة التعيين، الفرض، ومن ثمة شرعنة التسميات المختلفة»[2]. يصبح الحوار مثيلا لحوار الطّرشان؛

(1) - جاك دريدا، ما الذي حدث في 11 سبتمبر؟، ص ص: 119 و120.
(2) - جاك دريدا، **أحادية الآخر اللغوية**، ص: 75.

حيث يسود التّعصب والتّصلب ويصبح الكره والاحتدام عشيقا مطلقا، في لقاء جاك دريدا مع مصطفى شريف يتأسّس النقاش وتبادل الأفكار والمفاهيم بين البشر قدر الإمكان في عالم أصبح اليوم شبيها ببرج بابل. تواجه العقل الحديث صعوبات جمة، متعلقة بشرح وحلّ مسائل الصراع في الحياة: من نحن؟ ما هي رهانات حياتنا؟ كيف يمكننا أن نتعلم أن نعيش؟ ولا سيما في إطار حياة بدون دين؟ وطبعا مشروع الحداثة لم يقدم برنامجا وافيا لمسائلة هذه المعاني. هنا يستفسر شريف مع دريدا عن فائدة وخصوصية هذا النموذج الأوروبي الذي يتجاهل أو يهمّش وينتقد كلّ ما هو ديني أو كلّ ما له صلة بين الروحي والزمني"(1)

يؤكّد مصطفى شريف أن الجهل هو السبب الجذري للكراهية؛ جهل الآخر والانطلاق من الأحكام المسبقة غير المعللة وغير المؤسّسة فكريا التي يبالغ فيها الغرب أكثر من الشرق. وعلاوة على ذلك، فإن الاطلاع على السيرة الذاتية لجاك دريدا، كواحد من أعظم فلاسفة القرن العشرين الذي ولد وتلقى تعليمه الأول في الجزائر يعلمنا كيف نعيش الاختلاف ونحترم الغيريات.يعرض لنا شريف قصة لقائه مع جاك دريدا، المفكر الذي يحاول تجاوز تنديد الانتهاكات ويسعى، بعيدا عن الشاطئ، لقول الحقيقة، للتعبير، ليقول العدالة. هنا يمثل أمامنا فيلسوفان عملا على كسر جدران كراهية الآخر وتفكيك المركزية الغربية الامبريالية والحديث عن القضايا الحساسة في عصرنا.

(1) – Derrida as cited in: M. Chérif، Islam and the West: A Conversation with Jacques Derrida، trans. T. Lavender Fagan (Chicago and London: The University of Chicago Press، 2008): 65.

هذا اللقاء، يبدو وكأنه شهادة الأخلاقي والفلسفي، ورسالة صداقة وتعاطف وتضامن موجّهة إلى العالم كله وخاصة الإسلامي. مصطفى شريف، يعود أيضا إلى سياق الاجتماع الذي عُقِد على هامش مؤتمر حول الجزائر الفرنسية وأهمية حوار الحضارات في معهد العالم العربي في باريس يومي 26 و27 مايو 2003. مؤتمر كان هدفه توضيح مسألة الحوار وتعزيز التبادل بين الحضارات بروح من المشاركة وتبادل المعارف والثقافات، حيث الجزائر بلد بربري وعربي وأفريقي ومتوسطي الهدف، وهو أقرب إلى الغرب وفرنسا. وقد استشرفت هذه الندوة الطموح المستقبلي الكبير للمساهمة في مزيد من المصالحة وكبح فرامل الذّهاب إلى الهاوية.

وجهًا لوجه أو رأسا لرأس، وقعت أحداث هذا الحوار، حيث القارئ مدعوّ لاستكشاف أسئلة الفيلسوفين حول مفاهيم العلمنة الشاملة والعلاقة مع الآخر، وإمكانية صلات اللقاء بين عالمين: الإسلام والغرب، وحوار الحضارات بينهما، والحرية والعدالة والديمقراطية والصلة بين المنطق والمعنى.

ونلفي بين ثنايا الكتاب حفريات شريف في ذاكرة دريدا الجزائري الموطن موجها له أسئلة حول تأثير أصله الجزائري، دريدا الذي يبدو أنه غارق في الثقافة الجزائرية، بسبب تربيته الملونة ثقافيا كطفل يهودي نشأ في الاستعمارية الفرنسية «الجزائر». وقد كان جاك دريدا دائماً على اتصال بنظيره «غير الأوروبي»، الجانب العربي. إنه غالبا ما يتحدّث عن حنين جزائري (Alger–Nost)[1]. ويصرّ على ذلك: «أودّ اليوم أن أتكلّم

(1) – G. Borradori، «Forward: Pure Faith in Peace، » in Islam and the West: A Conversation with Jacques Derrida، trans. T. Lavender Fagan (Chicago and London: University of Chicago Press، 2008): XIII.

كجزائري»[1]. على الرغم من أنه زار الجزائر مرتين فقط بعد مغادرته لها، الزيارة الأولى كانت في 1957 والثانية سنة 1971. حينها قال أنه سيتحدّث اليوم «كجزائري»، هي محاولة منه لردم فجوة التباين بين الثقافات، وتكذيب مقولة الأصل الخالص والنقي. مؤكّداً أنّ الميراث الذي وصله شيء منه في الجزائر، ربما استوحى منه عمله الفلسفي المهم الذي أنجزه في أوروبا.

لا شكّ إذن أنّ تجربة طفولته على هامش أوروبا تكون قد أبلغت بشكل كبير على أهم مداولاته الفلسفية حول طبيعة «الأخر»، الذي يشكّل نقطة محورية في هذا البحث. دريدا يتّفق إلى حد كبير مع شميت أن «الآخر» يلعب دورا هاما في عملية تحديد الذات عن طريق رسم الحدود الفاصلة بيننا وبين عدوّنا[2]. وبالتالي، أوضح أنّ كل عمل كان قد أنجزه فيما يتعلق بالفكر الفلسفي الأوروبي والغربي، كان مستلهما من تاريخ طفولته الشخصي؛ حيث كان طفلا من هامش أوروبا، طفلا من البحر الأبيض المتوسط، من الضفة الجنوبية لأوروبا. الطفل الذي لم يكن مجرد فرنسي، أو ببساطة الأفريقي الذي أمضى وقته مسافرا من ثقافة إلى أخرى وصرف وقته في تطعيم الأسئلة الفكرية والتفكيكية التي نشأت من حالة عدم الاستقرار هذه، والتي، كما يقول، شهدت زلزالاً في حياتي[3].

---

(1) – Derrida as cited in: M. Chérif، Islam and the West: A Conversation with Jacques Derrida، trans. T. Lavender Fagan ، 29.

(2) – R. van Munster، Logics of Security: The Copenhagen School، Risk Management and the War on Terror، Political Science Publications، Faculty of Social Science (Syddansk Universitet، 103 ،(2005 /.

(3) – Derrida as cited in: M. Chérif، Islam and the West: A Conversation with Jacques Derrida، p : 31.

في الجزائر، عاش دريدا حرباً هوياتية على أشدها أو صراعا انتمائيا مشرعا على مصراعيه. إذ انتزعت المواطنة من مجموعة بشرية بكاملها، وهو ينتمي إليها، حيث حُرم دون استئذان من نعيم المواطنة دون أن يُقدم له بديل آخر عنها[1]. دريدا الذي يفرّ من قلاع العقلانية، مسكون بالآخر، مشتت الهوية، طيف لا يعرف ملاذا يستكن إليه، لم ينته به المطاف إلى أرض ثابتة وواحدة، بل احتمى بجزر وأرخبيلات الاختلاف، «أمام مثل هذه القراءة لذاكرة مجروحة تنتهي مع ذلك إلى أن تجد لها ملاذا وما تشحذ به الفكر، كم تشحب هذه القراءات المشوهة والمبتورة لكتابات دريدا، التي تفاجئنا بين الفينة والأخرى، لا في أوربا «المعرفة المطلقة» بل كذلك، وهذا أسوأ وأفدح، على هذا الشاطئ أو ذاك من حوض المتوسط؟»[2].

يكتب دريدا: «إن العالم الذي أتحدث عنه غير متجانس على الإطلاق»[3]. هذا الإدراك يؤدي به إلى التشكيك في فكرة الهوية نفسها. يرجع بذلك إلى حقيقة أن الكثير من تجارب «الآخر» هي في الواقع تجاربنا أيضا، كما ذكر طارق رمضان، ويصبح من الصّعب - على نحو متزايد -

---

(1) - دريدا، **أحادية الآخر اللغوية**، ص: 42.

(2) - جهاد كاظم، **إلى دريدا فيما أترجمه**، في كتاب «لغات وتفكيكات في الثقافة العربية»، مرجع سابق، ص: 184.

(3) - J. Derrida، «Fidélite á plus d'un – mériter d'hériter oú la généalogie fait défaut (Fidelity to More Than One: Deserving to Inherit Where the Genealogy is Lacking)، » in Rencontres de Rabat avec Jacques Derrida. Idiomes، nationalités، deconstructions (Idioms، Nationalities، Deconstructions: Rabat Discussions Around Jacques Derrida)(special issue) (Paris: L'Aube-Toukbal، 1998).

رسم خطوط واضحة ودقيقة يُفترض أنها تشكّل هويتنا، خطوط تحدّد ما نحن عليه حقا[1]. يصرّ دريدا على فكرة التجانس الدّاخلي بين الهويات ويشير إلى أن «الهوية ظهرت كمجموعة من الحدود غير الـمستقرة» التي ليست عن الهوية نفسها بل حول ما يقوم باستبعادها[2]. هذا ما يجعل نقاء الهوية الذاتية جدليا للغاية[3]. إذن لا توجد هوية خالصة، نقية بقدر ما هي مزيج وتلاقح. حيث «كل هوية تفترض الغيرية»، كما يقول دريدا[4]. هذه الغيرية في نظر هذا اليهودي العلماني الفرنسي الأوروبي العربي الإفريقي في الواقع لها دور فعال في تلاقي الحضارات وائتلافها. فالحضارة الإنسانية مردّ ازدهارها وتلوّنها في الاختلاف وليس في التشابه والانسجام. هنا يركز جاك دريدا على حُسن الجوار مع الإسلام، فهو قريب من الغرب كلّ القرب وبعيد عنه كلّ البعد، «هناك حيث الوصل والفصل»[5] بشكل لا يُصدّق. وهو بالتالي يوجّه ضربات قوية لـمقولة هنتنغتون التي تدعم الانفصال الثقافي أو التشوّه الحضاري بين الغرب والإسلام.

في هذا الحوار يُشير مصطفى شريف إلى أهمية فكر جاك دريدا باعتباره مفكرا صديقا للكرامة الإنسانية، ومقولاته حول الضيافة والصفح تأتي مهمة ورائدة لحسن الـمعاشرة بين الإسلام والغرب، تفاديا لليأس

---

(1) – T. Ramadan، «Is Islam in Need of Reformation» 21 June 2006، http: / / bit.ly /cyXKbE (accessed February 15، 2010).

(2) – Derrida as cited in: Borradori (2003)، op. cit.، 11، 145.

(3) – Borradori (2003)، op. cit.، 146; Newman، op. cit.، 3.

(4) – Derrida as cited in: Kearney، op. cit.، 149.

(5) – Borradori (2008)، op. cit.، XVII; Chérif، op. cit.، 33; Derrida as cited in: Anidjar، op. cit، 40.

من الآخر. هذا الحوار هو نفي للتعصب واختبار للإسلام والغرب فيما يخصّ التسامح.

كما يتبادل شريف مع دريدا وجهات نظر حول الإسلام والمسلمين والسّماح للقراء الغربيين بتشكيل فهْمٍ سليم للإسلام والمسلمين اليوم بشكل مختلف عن الذي يسود تصوراتهم. فأغلب الغربيين لهم حساسيات معينة أو كراهية تجاه موضوع الإسلام. تجدر الإشارة إلى أن هذا الحوار، يحاول تحقيق توازن عادل في الأحكام على الغرب والإسلام معاً، من خلال الاعتراف بالأبعاد الإيجابية لكل جانب. كما تطرّقا إلى ضرورة التفكير حول العلمانية والطّاقات الحرة وأسبقية العقل على أيّ شكل جنوني من أشكال التّعصب الأصولي أو الإرهابي، كما يحاولا التّقرب من فشل العالم الإسلامي، ليس بالنقد الجارح أو المتزمّت، بل بقراءة - تنطلق من حسن نية- تتجاوز التصورات الماهوية أو السكونية أو المرضية المتعالية لإعادة هيكلة جديدة، بلغةٍ وأدوات تكشف عن تناقضات أو أضداد الدّاخل الإسلامي بما يحمله من ترسّبات وتصلّبات معقّدة، وهذه هي مهمة التفكيك. فالمعضلة «ليس في ما يقوله الخِطاب من براءات أو في ما يعدّه من طوبويات وإنما في ما يختزنه من تناقضات عندما يفعل غير ما يقوله أو يُمارس عكس ما يدعو إليه. ها هنا ينكشف المرضي للخطاب والذي يتطلّب تقنيات علاجية، تشخيصية، تشريحية في الوقوف على عِلله وشروخِه»[1].كما يعرّجا في محادثتهما على بعض المساوئ الغربية المتمثلة في سياسة النفاق والكذب الممارسَة على الإسلام، فشتّان بين مقولات الحوار والتسامح المنشودة غربيا من جهة،

(1) - محمد شوقي الزين، **الإزاحة والاحتمال**، ص: 182.

والانخراط بشكل مباشر في ترسيخ العداوة والكراهية واتّهام الإسلام بالشر من جهة أخرى، وتطبيق قانون الأقوى الـمحض، والانحرافات في بعض ممارسات الحرية الفردية[1]. على الغرب - ممثلا في قادة الرأي وصناع القرار السياسي- التّحلي بالإرادة في التصدي لـمثل هذه التجاوزات بين الإسلام والـمشروع الغربي.

موقف دريدا من الصراع الإسرائيلي الفلسطيني: من منطق الصراع إلى آفاق حُسن الـجِوار:

إن سيرورة الحديث عن علاقة جاك دريدا بالإسلام أو الـمشرق كآخَر، يجعلنا نستحضر موقفه من **القضية الفلسطينية**؛ حيث يتجلّى موقفه الفلسفي والسياسي الذي لا غبار عليه، في تآزره مع الفلسطينيين، كـ «آخرين» مهمّشين، لا يُسمع لهم صوت. دريدا بهذا الموقف لا يُنكر أصله اليهودي، ولا يقف موقف عداء مع اليهود، بقدر ما يسعى إلى تقديم خطاب نقدي لسياساتها، ووحشيتها في إبادة الفلسطينيين. هو موقف جريء وشجاع ومدافع عن الحريات وتحمّل المسؤولية تجاه الآخر. هنا يبرز وجه التفكيك وفعاليته في معالجة القضايا السياسية، حيث يعمل على تعرية الخطابات السلطوية والسياسات الكولونيالية، وفضح قتامتها وغلوّها في محاولة للتّقرب الإنساني من الآخر الـمقصى. إنّ «التفكيك هو العمل النقدي والتعبوي الذي يُبدي للعقل وجهَه القبيح في مرآة ما يستبعده ويستعبده أو ما ينفيه ويختزله»[2]. وبوصفه يهوديا، دريدا لم يقف

(1) - M. Chérif، Islam and the West: A Conversation with Jacques Derrida، p: 41.

(2) - محمد شوقي الزين، **الإزاحة والاحتمال**، ص: 200.

موقفا إلى صفّ الكيان الصهيوني، بل شكّلت القضية الفلسطينية لديه شاغلاً إنسانيا مهما، في قراءاته ومتابعاته. كما أنّ انتشار ما يُسمّى بـ»معاداة السّامية» في عالمنا المعاصر، لم يمنعه من رفع صوته عاليا، غير متحرّج من تصويب أصابع الاتهام إلى الأفعال المشينة التي يرتكبها الصهاينة والطوائف الدينية اليهودية المتعصبة. يقول ج. دريدا: «عندما تنتشر معاداة السامية، فآثارها المخرّبة عديدة جدّا، وأوّل هذه الآثار المخربة أن أحدنا قد يتحرّج حينئذ من انتقاد أي شيء على الإطلاق بخصوص سياسة إسرائيل أو أي فئة يهودية محدَّدة. قد يهب مباشرة من يشكّك في أني متواطئ غير مباشر مع معاداة السامية»[1]. وهذا ما تسبّب في اتهامه بهتانا بمعاداته للسامية، فقط لأنه وقف مناديا برفع الظلم والاستبداد المسلّط بشكل فاضح على شعب سُلب من أرض له كامل الحقوق فيها.

هكذا يطغى الإنسانيّ والأخلاقيّ على التوجه السياسي والفلسفي عند دريدا، ولا ينفكّ يقاوم الانتقادات التي وُجّهت له من قبل فئات يهودية متطرفة داخل فرنسا أو خارجها، وقد بقي صامِدًا محافظا على موقفه الحضاري والإنساني، وألقى أحكاما شديدة اللّهجة ضدّ الحكومات الإسرائيلية في تعاملها مع الفلسطينيين. زعيم التفكيك، اليهودي الأصل والعربي المنبت، يدافع عن أحقية العرب والمسلمين في فلسطين بالتمتع بكامل الحقوق السيادية والقانونية والاجتماعية التي ينعم بها الإسرائيليون، في إطار عيش آمن وداخل جوّ سِلميّ يقبل بتعايش هذه الهويات المتغايرة فيما بينها، «على الرغم من هذا العنف الأصلي لتكوين

(1) - جاك دريدا وإليزابيث رودينيسكو، ماذا عن غد؟، ترجمة: سلمان حرفوش، دار كنعان، سوريا، ط1، 2008، ص: 208.

دولة إسرائيل، لا بدّ من قيام دولة فلسطين مع كلّ الحقوق بدون استثناء، بالمعنى القويّ لكلمة دولة أو التعايش في دولة ذات سيادتين بدون تمييز يكون فيها الشعب الفلسطيني حُـرّا من أيّ ضغط وعنصرية غير مقبولة»[1].

يحمل دريدا في فلسفته ما بعد الحداثية انتصاراً للآخر المنبوذ، المهمّش، والمُقصى من طرف القوى المركزية والكولونيالية. يعود الإلحاح على التسامح والصّفح في الفكر الدريدي، إلى ما يحمله فيلسوف التفكيك من تأثّر شديد بتجربة الطفولة والشباب التي قضاها في الجزائر المحتلة فرنسيا، حيث خبر وجرّب مشاعر أن يعيش الإنسان محروما من حقوقه وفرص العيش، بل ومسلوبا من هويته أيضا. يقول دريدا: «إن الأمر هنا لا يتعلّق بمحو ما يمكن أن نطلق عليه الخصوصية المتغطرسة أو تلك الفظاظة الصادمة لما يمكن أن نسميه الحرب الكولونيالية (الاستعمارية) الحديثة، والتي كانت موجودة «بالفعل» في زمن الغزو العسكري أو في زمن الغزو الرّمزي الذي قام بتمديد الحرب بطرق أخرى. ذلك أن البعض، ومنهم أنا، كان قد جرّب الفظاظة الكولونيالية (الاستعمارية) على ضفّتي المتوسّط، إن صح القول، مع ذلك فإن هذه الفظاظة تظهر وبطريقة مثالية، النية الكولونيالية المتضمنة في كل ثقافة، إنها الشاهد «الحيّ» عليها»[2].

وكنظير لذلك، يُكافح مظاهر العنصرية والتهميش المسلّطة على الوجود العربي والإسلامي داخل إسرائيل، ولا يمنعه انتماؤه اليهودي من التعاطف مع الفئة المحرومة والمضطهدة، يقول دريدا في أحد الأسئلة الموجّهة إليه: «أنا يهودي، أنت تعلمين هذا دون شكّ، ويمكن أن أشعر

(1) – جاك دريدا وإليزابيث رودينيسكو، ماذا عن غد؟، ص: 213.
(2) – جاك دريدا، أحادية الآخر اللغوية، ص: 76.

بتعاطف عميق، بل حتى بشيء من التضامن مع سكان تلك المنطقة ومع الضحايا تاريخيا (من يهود وفلسطينيين) لفظائع هذا العصر. لكنني أحتفظ بحق انتقاد جميع السياسات الحكومية، بما في ذلك سياسات القوى العظمى من قبل ومنذ تأسيس دولة إسرائيل»[1]. وحذّر دريدا كثيرا في كتبه التي تحمل طابعا أخلاقيا، من تقديس التماهي وهاجس المنطق الفئوي ونرجسية الأقليات. لهذا السبب نجده يلحّ على أنه لا توجد هويات ثابتة ساكنة ومؤبّدة، فهي عكس ذلك عرضة دائما لمنطق التحول والديناميكية. هذه هي مهمة التفكيك في نهوضه بقراءة ما يستبعده العقل ويعدّه من لامعقولياته، وما تضمره الهويات من غيريات تختلف عنها، والاختلاف ليس تباعدا أو انفكاكا للهوية عن نظيرها، بقدر ما هو التحام وتعرّف على المنفتح اللانهائي. فـ«ليس الاختلاف هو مجرّد ما يُميّز الأشياء عن بعضها ولكن أيضا ما يجمع بينها في التمييز ذاته أو ما يُميز بينها في الوحدة نفسها. فالهوية هي غيرية في نظر الآخر، والغيرية هي أيضا هوية في نظره وعلاقة التوتر أو التواصل بينهما تتراءى في مستويات الشعور بهذه الغيرية بين قبول أو رفض، بين تواصل أو تدافع، بين تعارف أو تناكر»[2].

إلى جانب ذلك، يدعو دريدا إلى اليقظة والتفطّن لمواطن الاختلاف بين معاداة السّامية ومعاداة سياسات إسرائيل، فالكثير من المظاهرات تكون ضدّ التصلّب العقائدي داخل إسرائيل وليس ضدّ اليهود أو السامية وذلك ليس «قط في البلدان التي في حالة حرب مع إسرائيل بل في بلدان أوروبية وآسيوية وأميركولاتينية تدين السياسة الإسرائيلية والحروب اللامشروعة

---

(1) – جاك دريدا وإليزابيث رودينيسكو، **ماذا عن غد؟**، ص: 213.

(2) – محمد شوقي الزين، **الإزاحة والاحتمال**، ص: 234 -235.

للحكومات الـمتتالية للدولة الصهيونية التي تصدّى لها العالم بأجمعه، في هتكها المتواصل ضدّ الـمدنيين الـمحاصرين بأشد الأسلحة دمارا، ألا يستدعي ذلك النظر في أسباب التظاهرات»[1]. هنا يشتغل التفكيك بنباهة إلى الفواصل الدقيقة بين معاداة السامية ومعاداة إسرائيل، هي مواطن هشّة «بين-بين» تسود في الظلّ والظلمة والتضليل. ويكشف دريدا عن جغرافيتها الـمركّبة والـمزدوجة منبّها إلى الحق والباطل، إلى العتمة وإلى البداهة[2]. ليطمح إلى حسن الجوار بين الإسرائيليين والفلسطينيين، وهو الأفضل لكلا الطرفين، مشدّدا على ضرورة قيام دولة فلسطينية تتمتع «بجميع» حقوقها بأدقّ ما تعنيه كلمة «دولة»، وإمّا في قلب دولة واحدة بذاتها «ذات سيادة» مزدوجة القومية يعيش فيها شعب فلسطيني متحرّر من اضطهاد أو من كل تمييز وفصل مما لا يمكن قبوله»[3]. يشتغل التفكيك على مقولة وجود كل طرف على جهة، وهي دعوة للتعاطي مع الآخر وتعرّف الذات عليه، التعاطي معه كمغامرة في اكتشاف غرابته وتـميّزه، لا في الانخراط معه في دوّامة عنف أو محادثة مسدودة الـمنافذ.

هي إذن دعوة أخلاقية للتعقل وتجنّب العنف بـمختلف أنواعه، كما يقول ليفناس: «العقل والكلام هما خارج العنف. إنهما النظام الرّوحي. وإذا كان على الأخلاق أن تنبذ العنف، فيجب أن يكون هناك رابط عميق ما بين العقل والكلام والأخلاق»[4]. هذه هي العلاقة الأخلاقية التي راهن

(1) - ج.دريدا ورودينيسكو، ماذا عن غد؟، 213.
(2) - يُنظر: محمد شوقي الزين، الإزاحة والاحتمال، ص: 200.
(3) - دريدا ورودينيسكو، ماذا عن غد؟، ص: 213.
(4) - Emmanuel Lévinas، Difficile liberté، Paris، Le Livre de Poche، Biblio-essais، 1990، p. 19.

عليهاج. دريدا التي تربطنا بالآخر، وجب الالتزام بإعطاء أهمية للغير وعدم قهره أو نهره ومحاولة الهيمنة أو التعدي عليه، فوجب إخلاء العلاقة مع الآخر من كلّ إزاحة أو غطرسة قد تشوبها. بعبارة أخرى، على العلاقة أن تأخذ شكل «أنا – أنت» بدل «أنا – هُوَ». أي اعتراف بدل تـهميش الغيرية وتغييبها ونبذها. عملية الاعتراف هذه ستكون حبلى بمعاني الخروج من النرجسية والأنانية التي لا طائل من ورائها بدون الآخر.

خاتـمة:

أيّ إله قد ينقذنا؟ هي صرخة ما بعد البنيوية في عهد هيدغر أوائل التشييء والاغتراب الإنساني في ظلّ مجتمع كوني تمتصّه الميديا والماكينة. أما صرخة دريدا في بدايات الألفية الثالثة، فكانت حول النزعة الرغائبية لآلة العنف المتطرفة دينيا. فالرّمز التقنو- علمي الذي يتبنّاه المتطرفون دينيا قمع الثراء التخيلي للدين الإسلامي الحقّ. وقدّم لنا دريدا تفكيكات لظاهرة الأصولية التي ينعتها بالتدين الغريب أو الـمتطرّف، محاولا التقرّب من نمطها الاشتغالي وبُعدها السياسي، وتصوّر أفق تفاهمي ومستقبل تفاعلي للإسلام والغرب مبني على الحوار والنقاش البنّاء. فلا يمكن تصعيد الـمواجهة، بل وجب التجنّد بالتحليل والتشخيص الموضوعي، غير المطعّم بحدّة الـمواجهة، بالتكثيف من مبادرات الـحوار بين الأديان وتجهيز جداول أعمال تُبذَل فيها جهود سَلِسَة وتصوّرات فعّالة تحوم حول تـخوم وحواف الاختلاف الديني، كما علينا تدجين المفاهيم الدينية المختلفة بشكل عقلاني يحدّ من ضغط التّدين وجعله يتماشى مع حدود الحريات والديموقراطيات.

الفصل الثّالث:

المنحى التّفاعُلي وتجليات العقل التداولي

- الفكر والفعل في التّصور السوسيولوجي عند ميشال دو سارتو.
- المنعطف التَّداولي في فلسفة كارل أوتو آبل.
- في منطق وتداوليات الخطاب: دراسة للأبعاد التواصلية والأصداء التفاعلية في فلسفة يورغان هابرماس.

الفكر والفعل في التّصور السوسيولوجي عند ميشال دو سارتو[1]

د. محمّد شوقي الزّين (كاتب وأكاديمي جزائري، آكس بروفنس، فرنسا)

ترجمة: محمّد بكّاي.

تمهيد:

تصبّ دراسات ميشال دو سارتو حول التَّصوف أو العِرفان في التفكير حول ممارسة التاريخ ووضعية المؤرِّخ. وبدوره قاده هذا التفكير إلى تساؤلات ابستيمولوجية حول تمفصل الفكر والفعل. أُثيرت هذه التساؤلات من قِبل دو سارتو من خلال تصوّر مقاربة أنتروبولوجية للواقع اليومي، فهو لا يتردَّد في الحديث عن «قصص الواقع اليومي» (وهي مجموع الممارسات العرضية التي يُمارسها الفاعلون في المجتمع)، وعن كل الأمور العادية في الفعل البشري. إن مشروع المفكر ليس الاستقصاء عن المعنى، لكنه المعاينة المدقّقة لكلّ ما يتم فعله وردّ

(1) - نصّ المقال الأصلي منشور في: مجلة لافال اللاهوتية والفلسفية (Laval théologique et philosophique)، المجلد، 66، العدد 2 (يونيو/ جوان 2010)، ص ص: 407-423.

فعله في الـممارسات اليومية. تعني الكلمات الـمستعملة -دومًا- أشكالا من الـمقاومة في مواجهة السلطة القامعة للنظام الاجتماعي: الاصطياد، التكتيك، الحيلة، تعقّد الشبكة...وغيرها. تشير فنون فعل «الـمُخططين» هذه إلى «شعرية الأداء» الـمتمفصلة مع الـممارسات الاجتماعية.

اشـتُهِر ميشال دو سارتو (1925-1986)[1] في مجال التاريخ، ويقترح مصنّفُه «**كتابة التاريخ**» (غاليمار، 1976) مقاربةً جديدة للعملية التأريـخية. إن التاريخ ليس مفهوما مجردا فقط، بل هو فعل: «فعل التاريخ هو صناعة» كما قال سارتو. وهذا التعريف يُميِّز مجموع أفكاره الفلسفية والانتروبولوجية، فالإنسان لا يتميّز بالتفكير وحده بل بالـفعل أيضا. فعل يفكر؟ في الحقيقة، ينطلق دو سارتو من الـمبدأ القائل أن للفعل ذكاءً باطنيا وليس مجرد تفكير بسيط.

وقبل العودة للحديث عن منطق الـممارسة أو «الفعل» كما كان دو سارتو يحبّذ تسميته، والعلاقة التي تجمع بين الفكر والفعل في كتاباته، قد يكون من الضروري الحديث عن مقاربته الابستيمولوجية للتاريخ التي ستكون نـموذجًا لفكره السوسيولوجي.

I . عملية كتابة التاريخ: صناعة ومـختبر:

يعرّف ميشال دو سارتو كتابة التاريخ (l'historiographie) أو الإسطوغرافيا أنـها مـمارسة اجتماعية تختص العلاقة التي يقيمها إنتاج الخطاب مع السلطة: «أدعو التاريخ هذه الـممارسة (أو النظام الـمعرفي)

(1) - حول سيرة مفصلة عن ميشال دو سارتو، يُرجع إلى: فرانسوا دوس، **ميشال دو سارتو: السائر الجريح**، باريس، لاديكوفـيرت، 2002.

ونتاجها (الخطاب) أو علاقتهما في شكل إنتاج»[1]. إن هذا الإنتاج هو صناعة بالـمعنى «الصناعي» كما نصنع سيارة ما[2]. «إنَّ ما يُمـيِّز عملا ما أنّه تاريـخي، يُجيز لنا القول بـممارسة الكتابة التاريخية (بـمعنى نتتج التاريـخي كما نصنع السيارات)، وليس هو التطبيق الدقيق للقواعد (حتى وإن كانت هذه الصرامة ضرورية)» [1]. فهذا الإنتاج متجذِّر في مـحلّ اجتماعي يـجعله مـمكن التحقيق.

في الواقع، وكما يذكِّرنا به سارتو، ينبغي «الاعتراف لأي تـحصيل علمي بقيمة منتوج ما»[4]، ولا يركِّز على استعمال الكنايات الصناعية كما في الـمعمل حيث سلسلة الإنتاج تتركَّز على مـجمع آلي (قطع الغيار، غطاء الـمحرك، الـمحرك، ...) إلى غاية الـمنتوج النهائي (السيارة) [5]. وعلى هذا الـمنوال، ينطلق الخطاب العلمي من أجزاء من الواقع، ومن بنيات من الحاضر، وعناصر واقعية من أجل إنـجاز فكرة يفترض أنـها حقيقية. وبالتالي فإنّ أوّل ما يؤخذ في الحسبان هو عملية الإنتاج أو

(1) – Michel de CERTEAU، L'écriture de l'histoire، Paris، Gallimard، 1975، rééd 2002، p. 37.

(2) - Cf. François Dosse، Michel de Certeau، p. 266-267 ; ID.، Paul Ricœur، Michel de Certeau، L'histoire entre le dire et le faire، Paris، L'Herne، 2006، p. 32.

(3) – Michel de CERTEAU، Le lieu de l'autre. Histoire religieuse et mystique، édition établie par Luce GIARD، Paris، Gallimard، Seuil، 2005، p. 47.

(4) – Michel de CERTEAU، La culture au pluriel، Paris، Seuil (coll « Essais »)، 1993، p.196.

(5) - هو الـمثال الشائع في نصوص ميشال دو سارتو حتى يطبع في الوقت نفسه دينه تجاه تصور ماركس وفكرته عن عمل متعلق بإنتاج.

ممارسة الإنجاز والتجميع. وللمنتوج النهائي علاقة بأسس ومسلمات وإجراءات[1]:

1 - هو يخفي آلية عمل ويحتاج إلى علامات مميزة للإنتاج.

2 - يتخلَّى تدريجيا عن المحلّ الاجتماعي، في حين أنه بدون المحلّ وحدوده لا يُمكن إنشاؤه بأي حال من الأحوال ولا حتى تدويل هذه الفكرة.

3 - يحجب عناصر مهمة، في حين أنّ إنتاجه هو نتيجة لِما يتخفَّى في ثنايا المؤسَّسات، بمعنى المكانة التي تحتلّها الذات أو الجماعة في علاقتها مع السلطة التي تفرضها. رهان ميشال دو سارتو هو تبيان أن في أصل كل علم «توجد دائما وظائف أخلاقية أو إيتيقية وثقافية»؛ أي مؤسسات تحرك، ووظائف هي نتاج قرارات وتحديدات بدقة لأماكنٍ بشكل تام. وبعبارة أخرى، تمنح الممارسة العلمية لنفسها حقلاً اجتماعيا وثقافيا في أساسه؛ حيث تُحقِّق فعلا قائما على أسس (تؤسّس ذكاء فيما يخص المواضيع التي تعالجها) وتقنية للتَّحويل (هي تغير مواضيعها بنفس الطريقة التي تغير بها مسلماتها وإجراءاتها).

وفي حالة التاريخ، فإن المؤرِّخ باعتباره فاعلا علميا، «يروي عن أسفاره في بلاد الغائبين الذين صاروا أشباحا شائعين»[2]، ووظيفته تعبّر عن حركة الحاضر وسكون الماضي. يُساءل حاضره بدراسة هذا

(1) - Voir La culture au pluriel، p. 78 et 196 .

(2) - Didier JULIA، « Une histoire en actes »، dans le voyage mystique، Michel de Certeau، Paris، Cerf، Recherches de science religieuse، 1988، p.123.

الـماضي الذي تطوّر: «يبدو التاريخ على أنه قُـرِئ واستُـنْطِق حسب أسئلة من الواقع»(1). يتعلق الأمر بالنظر إلى مرآة الماضي، وليس فقط النظر بكل ما يتطلبه من أمور نظرية «نظريات» بما هي نظرة فقط، ولكن «النظر» في الحاضر الذي هو حركة حالة معينة؛ أي مـمارسة وطريقة لتعامله مع الماضي: «ويجب التذكير بأن قراءة الماضي مراجعة بتحليل الوثائق تقودها قراءة الحاضر»(2).

من هذا الـمنظور، فالـمؤسّسة التاريخية ليست مـجرّد تراكم للمعارف النظرية، بل مجموعة من الـمهام والرموز التي تحرّك مـجمع المؤرخين. إن ما يُقدَّر أكثر من الـمعرفة التاريخية هو إنتاج التاريخ نفسه. تُصاغ الـممارسة التاريخية بصيغة «الجمع»، وخاصة في النّص الخاضع لإجراءات التحليل (فالنص نسيج» من الدوالّ والـمدلولات، وانعكاس للنسيج الاجتماعي)، كما في الـمحلّ الذي تطبق فيه تلك الآليات؛ أي حاضر الـمؤسسة التاريخية، إن هناك ما يشبه «دورانا» يميز الـممارسة التاريخية بالإلحاح على التمفصل بين العام والخاص.

يُـعبَّر عن الخطاب التاريخي بـ«نـحن» في كل عمل منتوج في قلب الـمؤسّسة، مـحدّد بالخطاب التاريخي الذي يحاول تحليله واستنتاج الشروط الـممكنة. «مـحدِّد مـحدَّد» (déterminé déterminant) هو مؤشر بناء اجتماعي للممارسة العلمية، ولبناء علمي للممارسة الاجتماعية: «يُعبِّر النص التَّاريخي [...] عن عملية تـتموقع داخل نسيج

(1) - Sophie PECCOUD، « Michel de Certeau et la fable mystique »، Théophilyon (Revue des Facultés de théologie et de philosophie de l'Université Catholique de Lyon)، III ، 2 (1998)، p. 359.

(2) - Michel de CERTEAU، L'écriture de l'histoire، p. 40.

من الـممارسات»[1]. وهي عملية مشتركة (co-opération) يتم فيها تفعيل مجموعة من الـمجهودات الفردية، وعملية جماعية هي «تفاعل أو ترابط فعلي» بالـمعنى الذي تستعمله التفاعلية الرمزية على سبيل الـمثال.

ولا يتردّد دو سارتو في مقارنة التاريخ بالـمختبر؛ مكان التجريب. وكذلك مكان التبادل التحادثي والتفاعلي، مكان الطقوس والقواعد: «إن كتاب أو مقال التاريخ هو نتيجة أو عرض لمجموعة تعمل كمختبر. وكما تخرج السيارة من المصنع، تتمسّك الدراسة التاريخية بعقدة صناعة مميزة وجماعية أكثر من أن تكون أثر فلسفة فردية أو معاودة ظهور «لواقع» ماضٍ، إنه منتوج مكان ما»[2].

تقترب الفكرة التي وضعها دو سارتو حول الـمؤسسة التاريخية من تحليلات برونو لاتور (Bruno Latour) عن اجتماعية العلوم. يعتبر لاتور النشاط العلمي كنشاط اجتماعي ليس له علاقة مـميزة بالحقيقي[3]. إن النشاط العلمي هو تكملة لعملية تكشف الضوء عن مجموع التفاعلات المطبقة، والمتداخلة فيما بينها. وليست الإجراءات المطبقة ما يجعل نشاطا مـمكنا، وليست فقط اللغات الاصطناعية المبتكرة أو القواعد التقنية الملاحظة، بل أيضا المحادثات في اللغة العادية والعادات

(1) – Ibid، p. 8788–.

(2) - Ibid، p. 88.

(3) – حول هذه النقطة، يُنظر:
Sur ce point، voir Philippe CHANIAL، «L’ethnométhodologie comme anticonstructivisme »، dans M. de FORNEL، A. OGIEN، L. QUÉRÉ، L’ethnométhodologie: une sociologie radicale، Pari، La Découverte، 2001، p. 306:
«باعتبارها نشاطات اجتماعية، العلم والتقنية يجب أن يُحلّلا «عن طريق الفعل».

والكفاءات الـمُمارَسَة. ألا يتعلق الأمر هنا بنفس ملاحظة دو سارتو عن وظيفة المؤسسة التاريخية؟

رغم أن الـمؤسستين التاريخية والعلمية متمايزتان ولا يعالجان الـمعطيات نفسها، إلا أنهما يشتركان في الهيئة الـمنهجية ذاتها، وهما نشاطان متكاملان تطبيقيا. هناك تداخل بين النشاطين؛ حيث الخطاب التاريخي يحتوي «علميته» في شكل إجراءات تحليل وفي شكل ذكاء، وحيث الخطاب العلمي يحتوي «تاريخيته» في شكل تقاليد شفاهية، وحركات سلمية وتفاعلات حيّة.

ويشير دو سارتو إلى علمية[1] الخطاب التاريخي بهذه العبارات: و«علمي» في التاريخ كما في موضع آخر، العملية التي تغير الوسط – أو التي تجعل من أيّ تنظيم اجتماعي أو أدبي شرطا ومكانا للتَّحويل (Transformation). في التاريخ، نقحم «سلطة الطبيعة» على نـمط يـخصّ علاقة الحاضر بالـماضي، باعتبار أن هذا ليس معطًى، ولكن منتوج»[2]. تتطلب كل علمية إذن تحويلاً قد يكون تطورا منبعثا من تطورات وثورات واضطرابات كما عالجها توماس كوهن بشكل علمي في (بنية الثورة العلمية) (شيكاغو 1962)، وهكذا فإن الـمواضيع الـمطروحة للعلاج مثل وثائق الـماضي في حالة الـمؤسسة التاريخية هي صناعات أو منتوجات وليست مجرّد معطيات فقط.

---

(1) - بالحديث عن العلوم الدينية واستحالتها في الحصول على وضع لهذه الطبيعة، يكتب: «لا توجد علمية إلاّ حيث تعرّف إشكالية ما الـممارسات، تقدم مواضيعها وتخلق ملائماتها من تلقاء نفسها». (La faiblesse de croire، Paris، Seuil [coll. «Essais »]، 2003، p. 195).

(2) – Michel de CERTEAU، L’écriture de l’histoire، p. 99– 100.

وتتم هذه الصناعة أو البناء عن طريق الكتابة. وكما يلاحظ روجيه شارتييه، إذا كان التاريخ مؤسّسة وممارسة، فإنه أيضا كتابة؛ ومن هنا جاءت فكرة عنوان كتاب دو سارتو «كتابة التاريخ»، وقد لاحظ «نوعا من» نسيان الحرف في الممارسة التاريخية كما فعل هيدغر مع «نسيان الذات» في التقليد الفلسفي الغربي.

وبغية توضيح الجزء الهام للكتابة في عملية التأريخ، يكتب دو سارتو التأريخ أو الاسطوغرافيا «historiographie» حيث اللاحقة graphie تعني فعل كتابة التاريخ: «أصبحت الممارسة الخطية ذات أهمية قصوى في القرون الأربعة الماضية بإعادة تنظيم جميع المجالات بشكل تدريجي حيث تجلّى الطّموح الغربي لصناعة تاريخه، وبفعل التاريخ»[1]. إن الكتابة هي طريقة لترويض الكلام (يركز دو سارتو على مصطلح fable من fari ونعني الكلام أو الصوت[2])، وهذا الأخير هو الأساس الرمزي للتَّقليد أو الموروث (نص مقدس، شعر، حكايات شعبية،.. الخ). «والخطّي هو ما يفصل العالم السحري للأصوات وللموروث»[3]. إن الكتابة هي جوهر النص التاريخي: «فإذن ما هو النص التاريخي؟» إنه تنظيم دلالي موجّه لِقَولِ الآخر: إنه بنية مرتبطة بإنتاج (أو ظهور) غياب»[4].

---

(1) – ID.، L'invention du quotidien. I. Arts de faire، Paris، Gallimard (coll. «Folio /essais »)، 1990، p. 198 ; L'écriture de l'histoire، p. 19.

(2) – «بالنسبة للأنوار (l'Aufklärung)، إذا كانت الحكاية تتكلم (fari)، فهي لا تعرف ماذا تقول، ويجب توقّع أن يؤول الكاتب المعرفة التي تقولها عن غير قصد. هي إذن مرفوضة من جهة التخييل، وككل تخييل، تفترض إخفاء أو تضليل المعنى الذي تحتويه». (ID.، La fable mystique: XVIe-XVIIe siècle، Paris، Gallimard، 1982، p. 23).

(3) – Ibid.، p. 199.

(4) – ID.، Le lieu de l'autre، p. 48.

الكتابة هي أيضا «مـمارسة اجتماعية» بمعنى «تقرير» ومسائلة وتبيان: تحرير تقرير. وهذا التقرير هو ما يمكن تسميته الوصفانية accountability (أي كل ما هو قابل للتحليل وللوصف) بالمعنى الإثنوميتودولوجي الذي يعرف كونه مـمارسة الانزياح أو إعادة كتابة تكتيكية تنقل النص الأوّل الذي نتجت عنه: «[ ]...مستوى وحيد لـما يُسمّى التقرير، هذا التحوّل الـملائم سيكون العلامة الأكثر نقاشا، ولكن الأكثر دقة لتحول عملي. تشير الكتابة لعمل غير محدود للنصوص، عمل يتره التحول التدريجي لهذه العملية»[1]. هناك مجالات فاصلة بين الـممارسة والكتابة حيث تتدخّل «هرمينوطيقية» الخطاب التاريخي، وهي التي تحدّد علاقة «الرغبة في فهم» موضوعه المحتوى في الآخر المتعذّر على الاختزال. يحكم الخطاب التاريخي التوتر بين «انغلاق استراتيجي» (الكتابة) و«تنقل منظم» (الـممارسة)، أو بين كتابة تشتمل على وضع نهاية[2] عن طريق نهاية دالة وآلية «بدون نهاية»[3] لعملياته التأويلية. يظهر الخطاب التاريخي كسلطة القول بأن الآخر يشير بدون أن نعلمه»[4]. وبعبارة أخرى خطاب كمؤسسة عقلانية جزء من الأنوار (Aufklärung)؛ حيث الآخر يتكلّم ولكن لا يعرف ما يقول.

تفترض الكتابة التاريخية أساسا لغويا وأدوات مادية[5]. إنها تعبّر عن واقع

---

(1) - ID.، Histoire et psychanalyse، entre science et fiction، Paris، Gallimard (coll. «Folio/histoire »)، 2002، p. 209-210.

(2) – ID.، L'écriture de l'histoire، p. 136.

(3) – ID.، Histoire et psychanalyse، p. 210.

(4) – ID.، L'écriture de l'histoire، p. 130.

(5) – F. DOSSE، Michel de Certeau، p. 268.

نصي حتى وإن تطلّب النص عكس الواقع وتثبيته في خطاب ما. إنها تنشئ حقيقة عن طريق الكتابة «ولا يطرح المشكل بالطريقة نفسها انطلاقا من أن الفعل «لا يعمل عمله مثل علامة «حقيقية، وذلك لأن الحقيقة تبدّل حالتها، تتوقّف تدريجيا من أن تكون ما يظهر (مظهر) لتصير ما يمكن أن ينتج (منتوج)، وتكتسب في إخراجها شكلا خطيا»[1]، ومن هذه الزاوية لا يمكن أن نحصر الحقيقة التاريخية في مجموعة من الأحداث القابلة للتحقيق. هي تحديث الماضي في الكلام وتصبح ممكنة عن طريق الممارسة.

وهكذا، فإن عملية كتابة التاريخ ليست تأويلاً بسيطا للأحداث لتحديث معنى مخفي، لتمفصلها مع الخطاب باعتبارها ممارسة اجتماعية ومؤسّساتية. وبعبارة أخرى، لا يمكن أن ينتج المعنى إلاّ في وظيفة فعل[2]. هذه العملية تكتسب هيئة حكي أو قصة «تهدف لإنتاج معرفة حقيقية»[3]. إنها تفترض تحويرا بحيث يستنجد المؤرخ بالآخر الغائب بين طبقات الآثار التاريخية والنصية (الأرشيف). هذا التحوير يغير وينظم هويته التاريخية والتي تغدو إلى ما بعد تجميع الأحداث أو تأويل السياقات. وقد غَيَّر دو سارتو منحنى التاريخ - الذي لم يعد يعني تفكيرا فقط ولكن ممارسة كذلك -، أصبح منحى التاريخ يعني «نشاطا وليس نظامًا للمعنى»[4]. إنه يقع في توتّر بين القول والفعل، أي بين المنعطف الهيرمينوطيقي والنشاط التداولي.

---

(1) - Michel de CERTEAU، L'écriture de l'histoire، p. 27.

(2) - ID.، Le lieu de l'autre، p. 55.

(3) - Roger CHARTIER، Au bord de la falaise: l'histoire entre certitudes et inquiétude، Paris، Albin Michel، 1998، p. 166.

(4) - F. DOSSE، Michel de Certeau، p. 271.

II . الفكر والفعل: ابتكار الواقع اليومي:

ليس من الصّدفة التّذكير بأن دراسات ميشال دو سارتو حول التصوف[1] قامت على تصوّر ممارسة التاريخ ووضعية المؤرخ. وقد سمحت له الصّرامة الابستيمولوجية باكتشاف شهية كبيرة في مهنة المؤرخ نحو التفاصيل، واكتشاف أركيولوجية المفرد الحامل لتنوع الواقع. وحسب دو سارتو »التفكير هو المرور (penser, c'est passer)«[2]. أي ترجمة الفكر إلى فعل، والفكر يتطلّب الأداء: «تقحم هذه الممارسات علاقات عقلية-شعبية، وهي طريقة للتفكير تستثمر في طريقة للأداء، وهي فن تنسيق غير قابل للتجزئة، فن لغرض الاستعمال»[3]. إنّ المرور الذي يتكلّم عنه سارتو يعني الحركة وتغيير الديكور.

وهذا التعريف يُجيب عن تساؤل ميشال فوكو: كيف وإلى أيّ مدى قد يكون ممكنا التفكير بنمط مختلف؟ التفكير بنمط مختلف هو البحث عن سياسة جديدة للفكر لا تتلخص فقط في ما يُخزّن عقليا. وفي الفلسفات الحديثة، الفكر صوري ومجرّد بشكل صرف (ديكارت، كانط، مالبرانش). ومع أفول نجم العلوم الإنسانية وظهور فلسفات الشك (نيتشه، هايدجر..) فَقَدَ الفكر بُعدَه «الانعكاسي» (انعكاس في المرآة، علاقة الذات بالذات في إطار حضور صرف ومتعالي...) لينفتح على الفعل كما تشهد على ذلك مفاهيم الممارسة الخطابية (La pratique discursive) (ميشال فوكو)، ونظرية أفعال الكلام (Speech act) (أوستين

---

(1) - Michel de CERTEAU، La fable mystique.

(2) - ID.، Histoire et psychanalyse، p. 138.

(3) - ID.، L'invention du quotidien، p. XLI.

وسيرل) والـحقل (Le champ) (بيير بورديو) والعقل التواصلي (La communicationnelle raison) (يورغان هابرماس)[1].

يُفيد هذا التذكير الـموجز أن دو سارتو ينتمي إلى أشياع فوكو كما نُظهره الدراسات المجموعة في «**التاريخ والتحليل النفسي**». دَيْن ميشال دو سارتو تـجاه ميشال فوكو جليّ في تلك الدراسات حول الـممارسة الثقافية والسلطة والعقل والخطاب،..لا مناص أنّ ميشال فوكو قد مارس تأثيرا معتبرا في تعديل وتطوير فكر كاتبنا. ورغم كل هذا، قد يكون من التعسف أن نـجزم بأن عمل ميشال دو سارتو منسوخ (أو منتحل) عن عمل ميشال فوكو، وذلك لأسباب عديدة:

1- إن أعمال ميشال دو سارتو حول فوكو والـمجموعة في «**التاريخ والتحليل النفسي**» تُحيِّـي عبقرية الفيلسوف الواسع الاطلاع، لكنها تعارض أطروحة السجون الحاضرة بقوة في كل منشآت الدولة، من الـمدرسة إلى الثكنة مرورا بالسجون والـملاجئ الصحية.

2- لا تقيم تـحليلات ميشال دو سارتو الاختلاف التمييزي بين موضوع العلمية والكاتب العلمي نفسه، إن العمل على الـموضوع هو عمل للذات، وهذه الأخيرة تـميل إلى إخفاء شروط إنتاجها العلمي لإعطاء قيمة وسـمو (هنا نستعير مصطلح فتغنشتاين: التسامي، والصعود sublimant) للموضوع الذي تعالجه، ومن هنا قراءة ميشال دو سارتو التي تـجعل من نصوص فوكو «إجابة» لـما يعالجه وذلك بتبني موضوعه.

(1) - نسجّل أيضا مرجعية ميشال دو سارتو لتيارات الـميكرو-سوسيولوجيا مثل التفاعلية الرمزية لإرفينغ غوفهان (Les rites d'interaction، Paris، Minuit، 1974) وإتنوميتودولوجيا هارولد غارفينكل (Studies in Ethnomethodology، Cambridge، Polity، 1984).

3 - وهكذا يبدو خطاب فوكو من ناحية قوته وحنكته «ضرورة بانوبتيكية panoptique»؛ حيث يرى كل شيء من مكان مكشوف. وبإعادة مصطلحات ميشال دو سارتو يتعلّق الأمر بـممارسة فكرية مؤدية إلى مـمارسات السلطة. وبعبارات أخرى، فإن معرفة فوكو هي سلطة لا تفصح عن اسـمها.

4 - لم يبق دو سارتو متعلقا بالأطروحة الـمعارضة للذاتية الخاصة بفوكو طيلة الـمرحلة الأولى من فلسفته. فقد أدخل مفهوم الذات في نطاق واسع من التفكير حول الـممارسات الثقافية (القراءة والحضارة والسَّير في الـمدينة...) لأنه وحسب دو سارتو «لا نـمحي من السلطة مرجعا معينا بشكل سريع، كما لا نـمحي أيضا مطلب اللذة أو ضرورة الـمعنى»[1].

ويدين كذلك دو سارتو لهنري لوفيڤـر (Lefebvre Henri) بأفكاره حول الواقع اليومي في كتابه الـمؤلّف من ثلاثة مُـجلدات: «نقد الحياة اليومية» (Critique de la vie quotidienne). تحاول نظرية لوفيڤـر أن تبيِّن بأن الأحداث العادية (في الحياة اليومية) ينبغي علاجها علميا شأنها شأن أي موضوع معرفي. ومن جهة أخرى، يتميَّز الحدث اليومي بالتعقيد، وهو ما يجعل منه موردًا للقوى والعلاقات. وعلى خلاف بورديو الذي يختصر هذه العلاقات الـمتضاربة في الاحتكار والسيطرة، فإن دو سارتو - وهو يحذو حذو لوفيڤـر - يرى فيها إمكانية البقاء والمقاومة. وبصراحة فإن لوفيڤـر يعتبر واحدا من أولئك (وخصوصا ماركس) الذين أثَّروا في توجّهات وتفكير دو سارتو نحو مقاربة بوليمولوجية (polémologique) للفعل البشري.

(1) - Michel de CERTEAU، La faiblesse de croire، p. 202.

وأكثر من كون البوليمولوجيا علما بسيطا للحرب يـمثل سـمات علم الصراع عموما (أقام أسسه العلمية غاستون بوثول (Bouthoul Gaston) في كتابه «**دراسة في البوليمولوجيا**» (traité de polémologie، payot، 1972). فالبوليمولوجيا (polémologie) تتبع خطوط علم الصراع بشكل عام. ومثل تقسيم كلمة التأريخ (Historio–graphie) من طرف دو سارتو إلى شطرين: «التَّاريخ Histoire» (الفعل) و«الكتابة écriture» (الخطاب)، نقبل بالقول إن علم الصراع أو البوليمولوجيا «polémo–logie» موجودة عند دو سارتو في هيئة مزدوجة تتركّب من: «الصراع» و«الخطاب» (خطاب حول الصراع)، وخاصة في شكل صورة أوكسيمورية (oxymorique) للبوليموس (polemos) واللوغوس (logos) (وهذا يبدو مستحيل التصديق إذا ما علمنا بأن الصّراع في بعده التراجيدي (الـمأساوي)، والذي هو الحرب، محكوم عليه كظاهرة لا علمية ولا أخلاقية). وهذا يعني أن هناك سببا في الصّراع، كما هناك سببا للصّراع. فالصراع تتم رؤيته (على الأقل قبل أطروحات غاستون بوتول) تحت زاوية الحكم الأخلاقي (الخير والشر) دون أن يدرس لذاته؛ في فرديته كظاهرة مسجّلة في التاريخ.

تبدو أفكار ميشال دو سارتو حول الوجود الدائم للصّراع متوافقة مع ما كان سائدا في الفكر القديم، وخصوصا عند هيراقليطس الذي جعل من الصّراع «أب كل شيء» (pater pantônmèn polemos). ينتج الصراع نظاما جديدا بتكامل الخصوم أو تناغم الأضداد. وهذا التضاد الـمولد للصراع يوضع في مركز الثورة، فهو ينتج «قطعة مؤسسة» قابلة لتحويل مجرى الأشياء. إنها بوليموس polemos (حركة) يستثمرها اللوغوس

logos (خطاب). والبوليموس ليست فقط ظاهرة فرعية يقسمها اللوغوس (علمية يتم تطبيقها في مكان معين). فهي توسع أيضا اللوغوس الخاص بها، فهي توحي بذكاء في العمل، يقارَن بالـميتيس (mêtis) (العلمية التي تنجز خطابا عن الصراع، لكنها تـحوي وتضمر البوليموس الخاص بها كحجة للحركة: وهو ما يدعوه بورديو «حق الولوج» إلى الـمجال العلمي وإلى مـجموع علاقات القوة (التي بدونها لا يـمكن له أن يحصل على حركة علمية[1]). ويبذل ميشال دو سارتو في تحليلاته أقصى جهوده في إخفاء هذا الذكاء الـمتوهّج الذي يحتويه الصّراع، والذي يُعدّ محرّك كل مـمارسة، ومزيجًا من الجدل بين الفكر والفعل في الحياة اليومية. لا يتردّد في الحديث عن «قصص الواقع اليومي» في كل الأمور العادية في الفعل البشري. وكما يذكرنا به دو سارتو، فإن التاريخ هو مـمارسة اجتماعية. «قصص الواقع اليومي» هي مجموع الـممارسات العرضية التي يـمارسها الفاعلون الاجتماعيون. وهذه الأفعال غير الـمتوقعة ترتدي لباسا تافها، لكنها جديرة بالدراسة بشكل علمي ومنهجي.

III. النموذج السوسيولساني: منطق الممارسات الاجتماعية:

مشروع ميشال دو سارتو - إذن- ليس للاستقصاء عن الـمعنى، لكنه امتحان مدقق لـما للفعل وردّ الفعل في الـممارسات اليومية: «الواقع اليومي يُمكن إبداعه بألف طريقة من الاصطياد (braconner)»[2]. تعني الكلمات التي يستعملها دو سارتو غالبا أشكال مقاومة في وجه السلطة

(1) - Cf. P. BOURDIEU، Science de la science et réflexivité، Paris، Raisons d'agir، 2001، p. 91109-.

(2) - Michel de CERTEAU، L'invention du quotidien، p. XXXVI.

التعسفية للنظام الاجتماعي: الاصطياد (اعتداء على مكان ليس بـمكانه)، تكتيك (إبطال الوجود الدّائم للنظام وهو ما يُسمّى «إستراتيجية استعارية» (تحويل الزمن والعتاد إلى نهايات خالصة)..الخ

تشير فنون الفعل التكتيكية (والتي سنعود إليها لاحقا) إلى شعرية الفعل الـمميز للممارسات الاجتماعية. يُحلّل دو سارتو أيّ فن من فنون الفعل مثل: القراءة والمطبخ والسير في الـمدينة: «[...] السير أو العبور هو آثار وعلامات (marcher، c'est marquer...)»، إنه ترك آثار لحضور عابر ولكن مثمر: نظرة متعدّدة الأبعاد، والـمشي بدون قرار في زحـمة مـجهولة، واستثمار مؤقت للفضاء، الخ. يسميها دو سارتو بالـمـمرّ الـحر في النسيج الـمعماري «ملفوظات راجِلة piétonnières énonciations»[1]: «الـمدينة [...] تُدخِل إلى سيميائية الـفضاء الـمنظّم حول مفهوم التلفّظ. الـمدنية هذا النص الـمفتوح والـمدروس عدة مرات، وغير الـمكتمل حيث السائر يـجتازه ويبنيه؛ حيث هو القارئ والكاتب في آن واحدٍ»[2].

يعيد السّائر في الـمدينة بـخطواته إحياء آثار القصص العادية لـممر ما ولأماكن انتقاله. إنه السّائر الحائر (itinérant errant). إن قضية السير باعتبارها مـمارسة اجتماعية تلحّ وتصرّ على ثقافة عادية جدا، تقوم أساسا على استعمال الوقت وملائمة الفضاء. «إن فعل الـمشي ينتمي إلى النظام الحضري، بـمعنى أن التلفظ (فعل الكلام) يكون في اللغة أو في الـملفوظات المنطوقة [...] ويبدو أن الـمشي قد وجد تعريفه الأوّل كفضاء

(1) – Ibid.، p. 148.

(2) - François HARTOG، «L'écriture du voyage »، p. 124، cité par Michel de Certeau.

للتلفظ». ويقحم السير في أوجه الأسلوب: «[...] يوجد بلاغة للسير»[1]. يعبر عن الـمشي في الـمدينة في قضية تتبع الطريق والحركة، السير لا يفكّر، لكن يحتوي على نوع من الذكاء. كما يعكس الـمقاصد الكامنة. وبالتأكيد يوجد هدف (telos) يتّـجه نحوه السّائر، إلاّ أن فعل التنقل نفسه يتبع آلية عشوائية بآلاف الطّرق التي تُـلائِم الفضاء. أن تكون هنا وهناك، إعجاب بتحفة هندسية، قراءة مجزأة لمجموعة علامات وللحيز الإشهاري، الخ. يخترق السائر عالـم الإشارات عن طريق لغة التنقل.

إن الفعل التنقلي هو استهلاك للزمان والـمكان، إنه فعل منتج. وغالبا ما كنّا نعتقد بأن الاستهلاك هو عنصر جامد في حركة البشر في موازاة الضغط الذي يفرضه الإنتاج. ونلاحظ بأن دو سارتو لا يشارك هذا التَّصور الـمهيمن. إن الـمستهلك من حيث حضوره ومـمارساته التكتيكية، يعرف كيف يبطل متطلبات الاقتصاد؛ وبالتالي فالاستهلاك خالق للثراء ولا يـمكن إلحاقه بصفّ الجمود الـمستهلَك.

«بالنسبة إلى إنتاج عقلاني وتوسُّعي بقدر ما هو مركزي وصاخب ومذهل يتعلّـق بإنتاج آخر، مؤهَّل للاستهلاك. وهذا الأخير يتميّز بالـمكر والتبعثر، لكنه يزحف ليشمل كلّ شيء صامت ونصف مرئي كما لا يتميّز مع منتوجات خالصة، لكن بطرق توظيف المنتوجات المفروضة من طرف نظام اقتصادي مهيمن»[2].

في هذا النص، يثمِّن دو سارتو فكرة الاستعمال. يحوّل الاستعمال

(1) – Michel de CERTEAU، L'invention du quotidien، p. 151.

(2) – Ibid.، p. XXXVII.

بشكل خفي الـموضوع الـمهيمن (الـمادي الثقافي أو الرمزي). إنه يفتح طفرة في نظام الأشياء، مثل واحة في صحراء قاحلة. هذه الحديقة السرية يقتسمها أولئك الذين فقدوا استقلاليتهم، إنهم يَتَحدّون سلطة البرمـجة بالاستعمال الـموهوب بالاختراق. ومن جهة أخرى بالنسبة للمسمّى «مستهلكون» فهي تسمية موصومة بالازدراء والتحقير، ويعوِّضها دو سارتو بـمصطلح «مستعملين» الذي يعبّر عن نوع من الحرية ويوفّر منتجات حسب منطق ليس بالضرورة خاضعا لإرادة الإنتاج. «وعلى أي حال، لا يُمكن للمستهلك أن يكون معروفا أو مؤهلا حسب المنتوجات الصحفية أو التجارية التي يحتويها: فبينه (أي الـمستعمل) وبين هذه الـمنتوجات (مؤشر للنظام الذي يفرضها) يوجد انزياح كبير للاستعمال الذي أحدثه»[1]. يتصرف الـمستعمل بذكاء وحيطة إزاء نظام اقتصادي مثير ومـجزء أكثر فأكثر. إنه ينساب بين نقاط اختلاف هذا النظام ليعمل عملاً آخر يُمليه عليه قانونه.

فللمقارنة، يعطي دو سارتو مثالا عن الأعراف الهندية وهي تحت الهيمنة الإسبانية: «[...]غالبا ما كان هؤلاء الهنود يقومون بأعمال طقسية، وتـمثلات أو قوانين فُرِضت عليهم بالخضوع أو بالتراضي، كانوا يستثمرونها برفضها أو بتبديلها، لكن استعمالها كان على طريقتهم الخاصة لغايات ووفقا لمراجع النظام الأجنبية التي لا يمكن توخّـيها»[2]. يرى دو سارتو في الـمقاومة الهندية نموذجا لمجتمع الاستهلاك. فحسب رأيه، من المناسب جدا الكلام عن المستعملين أكثر من المستهلكين، شريطة

(1) – Ibid.، p. 55.

(2) – Ibid.، p. XXXVII–XXXVIII.

أن يكون الاستعمال منتجا للانزياحات وللفواصل في المصنع الاجتماعي الخاضع: «يفترض المصنع أنه على طريقة الهنود، يتدبّر المستعملون مع وفي الاقتصاد الثقافي المهيمن تحوّلات القوانين اللامتناهية في الاقتصاد الثقافي المهيمن على المصالح والقوانين الخاصة. ونتيجة لهذه الحركة النشيطة، ينبغي فكّ معالم الآليات والدعائم والمجهودات والإمكانيات»(1).

في هذه الـمقدمة من كتاب «**ابتكار الواقع اليومي**» (L'invention du quotidien) يعالج دو سارتو نظرية فوكو فيما يخص المجتمع الـمنظّم (المراقبة، القمع، الهيمنة،...) إنه يعلق على هذه النظرية بذكاء نادر(2). بدون شك في أسس أفكار فوكو، يظن سارتو بأن مخططات المقاومة ممكنة وبأن الفعل البشري يمكنه الفرار من الحضور الدائم للآلة «البانوبتيكية» التي لا تخفى عنها خافية؛ فهي تشاهدنا دون أن نراها (Voir sans être vu). يحلّل دو سارتو هذه الفكرة بهذه الكلمات: «تشكّل طرق الفعل هذه آلاف الممارسات التي يعيد المستعملون فيها التأقلم بالفضاء الذي تنظمه تقنيات الإنتاج الاجتماعي الثقافي. تطرح هذه التقنيات أسئلة متشابهة ومتعارضة للطرق التي يعالجها كتاب فوكو: مشابهة بما أن الأمر يتعلّق بالتفريق بين العمليات شبه ميكروبية التي تلج إلى داخل البنيات التكنوقراطية وتُحوِّل مسار وظائفها عن طريق مجموعة من التكتيكات المذكورة في تفاصيل الواقع اليومي؛ ومتعارضة بما أن الأمر لا يتعلق

(1) – Ibid.، p. XXXIX.

(2) – يُنظر بشكل خاصّ إلى:
«Microtechniques et discours panoptique: un quiproquo »، dans Histoire et psychanalyse، p. 174187-.

بالتدقيق كيف أن عنف النظام يصبح أصما في التكنولوجيا المنظّمة، ولكن في إخفاء الأشكال الاختلاسية التي توفرها الإنتاجية غير المنظمة، والتخطيط التدبيري للجماعات أو للأفراد الواقعين في شباك «الرقابة». تشكل هذه الآليات وحيل المستهلكين شبكة ضد الالتزام والنظام وهو موضوع هذا الكتاب»[1].

IV- استراتيجيات وتكتيكات: طبقات النّظام وحِيَل الحركة:

تنضوي هذه العمليات داخل إطار الإجراءات المعقّدة، شريطة أن تتصدّى الطّرق المتعدّدة الواقع، وأن لا تكون بسيطة أو مؤكّدة. يختلف الفعل عن الفكرة الصّرفة والمتعالية. للفعل منطق خاصّ معقّد، عشوائي وفي بعض الأحايين يكون ذا طبيعة ملتبسة أو ازدواجية (amphibologique). لكن هذا التّعقيد هو القبلي الضروري للنظام الذي يؤشّر على المجال الاجتماعي. يتعايش النّظام وضدّه في هذا المكان المتعدّد الأبعاد. يصِف دو سارتو هذا التّعايش بمصطلحي: «إستراتيجية» و«تكتيك»: «ما أدعوه إستراتيجية» هو حساب علاقات القوى التي تصبح ممكنة انطلاقا من أنّ حالة الإرادة أو القدرة تكون معزولة عن البيئة (المحيط). تقدّم الإستراتيجية مكانا يمكن أن يكون مناسبا-شديد الحساسية (susceptible) وبالتالي الاستفادة من تسيير هذه العلاقات بالشّعور بالعالم الخارجي المميز، وقامت العقلانية السياسية، الاقتصادية أو العلمية على هذا النّموذج الاستراتيجي»[2].

---

(1) – ID.، L'invention du quotidien، p. XL.

(2) – Ibid.، p. XLVI.

وهناك كثير من العناصر الـملحقة بالإستراتيجية معدودة كالآتي:

في البداية يوجد «حساب علاقات القوى»؛ أي عقل حسابي (العقل في مفهومه هو حساب) وتصنيفي (جداول، خانات، تصنيفات....). الذي يعزل «ذات الإرادة والاستطاعة»، أو بمصطلحات فلسفة الفعل، هو عامل تحدّده مجموعة من الـمراحل: القصد، الـمداولة، الإرادة، تنفيذ الفعل،....إنّ موضوع الإرادة والقدرة يأخذ شكلا شاملا أو شموليا، مفروضًا أو بالإجماع بالتّناوب، بما أنّ الأمر يتعلّق بالتّداخل، أيّا كان: جيشا، مدينة، مؤسّسة علمية. ينتمي دو سارتو هنا إلى نظرية الانتقاء العقلاني، على خلاف النّظرية الوضعانية لبورديو (la théorie dispositionnelle). الإستراتيجية هي اختيار بين الممكنات، لأنّ تحديد الوسائل الأفضل للوصول إلى النهاية هي طريقة للتنبؤ بالفعل كعملية يُشكِّل التّداول فيها مسار الأحداث، يعني لحظة حرجة (ناقدة) وحاسمة حيث يطبَّق الحكم بشكل حذر لتحديد الوسائل المتبناة. هذه الوسائل (الاختيار والتداول) يستعملها عامل عقلاني يرمي أو يبحث لتشيع ممتلكاته أو فوائده، آخذا بالحسبان المخاطر والشّكوك التي يمكن أن تعارض اختياراته. إنه يتعامل بعبقرية فعلية أو بحذر، في سبيل الاستقصاء عن لحظات ملائمة للفهم (الكيروس) والتي تحوّل مسار القيم، وهو ما رجع إليه أرسطو «عندما يجب فعل ما، في حالة أو ...ما يجب فعله، من أجل النهاية التي يجب أن تكون، وبالطريقة التي يجب أن تكون»[1]. المخاطر أمر محتمل، وتُحرّك مسبقا سلسلة الاختيارات لأداء أفضل. الاختيار العقلاني ينبّه وينبّئ؛ لأنه يأخذ بالحسبان أخطارا واقعية أو إخفاقات، وهو يعتمد على توافقات العالم الـمختلفة.

---

(1) – Éthique à Nicomaque، II، 5، 1106b، 2123–.

ثانيا: يوجد «مكان معين» يتميّز بالوعي بالعالم الخارجي، وذلك عن بُعد لغاية عزله (الوعي بالعالم الخارجي) وترويضه وتصنيفه (الجيش في مواجهة العدوّ، المدينة في مواجهة البادية، العالم في مواجهة الموضوع غير المصنف: مثل الموت، الجنون، الشعوذة...). يتعلّق الأمر بهوية «ذات أسس لا يـمكن زعزعتها في مواجهة انحراف لمحيط لا يمكن السّيطرة عليه. وهذا الـمكان الـمعيَّن يُعرَف على أنه «مكان الفعل»، وهنا ترتكز، وتتحضر أو تتواجه الأفعال الفردية أو الجماعية مانحة المعرفة أو السلطة سببا لوجودها، ونـمط اشتغالها. وهكذا تشتغل العقلانية السياسية، العلمية والاقتصادية بتسابق الأفعال: تحفيزها، وتوجيهها. المكان المعين الذي يتحدّث عنه دو سارتو هو مكان للمداولة والتقرير. تسمح العقلانية للعمال بالاختيار، آخذين بالحسبان إدراكهم للوضع ونهايته في مواجهة الاحتمالات. تنكشف العقلانية في الاستعمال الأفضل للموارد، وفي طاقتها القصوى في استخدام معطيات البيئة. يبدو القرار مثل عقلانية الاختيارات للأمور الـمفضّلة. إنها تنتج من الأخذ بعين الاعتبار لعناصر وضعية ما والمخاطر التي يفرضها كل فعل، فريدا كان أم مدبرا معروف النتائج. إن اختيار الوسائل يتمثل كتعدّد غير منتظم يرتكز على القرار الذي تنتشر منه حركة قصوى مـجزّأة لأوضاع قصوى.

في الأخير، يوجد عنصر ملازم لمكان الفعل هذا، وهو الـمفصّل في «**ابتكار اليومي**» (ص: 60)، بمعنى سلطة الفضاء (الـمكان) مقارنة بالزمن. تفترض الإستراتيجية القوة والتّحكم، هي ذات طبيعة طوبولوجية، متحكّمة في الفضاء، ولها سلطة پانوپتيكية. وتفضّل مجموعة من العوامل الفضاء كمكان استراتيجي: جعل القوى رسـمية أو رئيسية، لمزيد من

التوسّعات والفتوحات، الـممارسة الپانوپتيكية (تَرى دون أن تُرى voir sans être vu) التي لها ميزة أو سمة الملاحظة، والقياس والتّحكّم في الـموضوع. والتي تحجّرت في النّظرية (thêoria). هذه الـممارسة هي أيضًا رؤية (تنظير) أكثر منه تنبؤ (احتمال)، أي أفعال تنجز أماكن نظرية (معرفة) بضمان التّحكم والسّيطرة (السلطة).

ورغم ذلك، يستند التكتيك على الزمن: الـمشي في المدينة، القراءة، استعمال المنتجات... «بالعكس أسمّي التخطيط (التكتيك) حسابا لا يعتمد على مكان خاصّ، إذن لا يعتمد على الحد الذي يميز مكانا آخر ككل مرئي. فليس للتخطيط مكان، إلا مكانا آخر، إنه يلجّ عليه بدون أن يفهمه ككلّ وبدون القدرة على لـمسه عن بُعد»[1].

وانطلاقا من هذا التعريف تنحدر العناصر التكوينية لنموذج التخطيط:

1 - غياب الـمكان الخاص: عوامل خارجية منعدمة، التي بضدها يُعرف مكان ما باستخدامها وتنصهر الاستقلالية فيها. وخضوعا لقانون الآخر، يلعب التخطيط مع الميدان الذي يفرضه عليه هذا القانون. ويقول دو سارتو كذلك: إمكانية «الضّعيف» الاستفادة من «القوي» باغتنام فرصة قلب القيم لصالح الضعيف. يعدّ التّخطيط كـ«دخيل» (intrus) يحتل ميدانا ليس له. وعندما يكون داخل الميدان، فإنه يتلاءم معه، لكنه يخصّص مكانا حساسا ليس مكانا إلاّ للمرور والـمشي: مـمرّا بدون إمكانية تسويته.

2 - انعدام الشمولية البانوبسية (panoptique): يلزم التخطيط رؤية كلية ضرورية لتنظيم الـمرئي لجعله مقروءا. إنّ التخطيط حركة باطنية

(1) – Michel de CERTEAU، L'invention du quotidien، p. XLVI.

صامتة، تتعارض مع السموّ والعلوّ، على غرار برج بابل حيث النظر يعانق كل شيء يبدو في مرآه. يشتغل التّخطيط على مستوى «دقيق جدا» في شكل يفتقر إلى الوحدة. مكتشفا كل الاتّجاهات، وليس له أية رؤية جزئية تتعلّق بمسار مـحلي.

3 - أوّلية الفرصة: دون قاعدة صلبة تشكل فضاء، التخطيط مفضلّ من طرف زمن ذي نوع هيرقليطي، مشكّل من لحظات وفرص ينبغي اغتنامها. ومن وجهة النظر هذه، التخطيط مرتبط ارتباطا وثيقا بالفرصة، ومرتبط بـ (kairos) الثمين في الفكر الإغريقي. إنه في اللحظة وكل ما تحتويه الإيحاءات الطارئة، العشوائية والمؤقتة والخاطفة...الخ. هي فن فعل «اللقطات»، في زمن عابر، ومكان بوليمولوجي.

باختصار، يكتشف التّخطيط بصفة عشوائية الميدان المنظّم دون أن يقدر على إطالته. يغتنم التخطيط الفرص التي تنفلت من هذا النظام وتكون في محيطه. ويعود التخطيط إلى ما يدعوه الإغريق الـميتيس (mêtis)، بمعنى حيل الذكاء. ويرتكز دو سارتو على مقالة دوتيان وفرنان (Vernant et Detienne) التي عنوانها «حيل الذكاء: متيس الإغريق»[1] وذلك لدراسة الحيلة. يصف هذان الكاتبان شكل الذكاء الفضولي بالنابغ والعملي: يرتبط هذا الذكاء مع الفعالية العملية والـمهارة الضرورية بعيدا عن التّجريدات النظرية. يطبّق الذكاء في حالات محتملة مليئة بالعوائق ومفتوحة على كل الشّكوك: «تُـمارَس حركة الـميتيس على ميدان

(1) – Detienne et Vernant، Les ruses de l'intelligence. La mêtis des Grecs (Flammarion، 1974)

متحرّك، في وضعية مريبة ومبهمة: تتواجه قوتان متعارضتان ففي كل لحظة يمكن أن تسير الأمور في هذا الاتجاه أو في الاتجاه الآخر»[1].

انطلاقا من نصّ دوتيان وفرنان يمكن استخراج ثلاث خصائص ذات أهمية قصوى لوصف الـميتيس:

أ - هو باطني، ليلي، غير مرئي: إنها حميميّة الذات.

ب- سريع، رشيق، ويقظ، يشبه البرق.

ج- إنه فكر كثيف، ضيق، مبهم: الـكمّ الـموسوعي لرؤية معينة.

يمكن أن يقارن الـميتيس باللّحظة الـمركزة والمكثفة التي سبقت الانفجار العظيم (Big Bang)، ففيه تقرئ بوادر معرفة فلكية نوعا ما، كثيفة في نسيجها (يقول نيكول الكوزاني complicatio) ومدوية في مداها وفي آثارها (.explicatio)، إن حقل الميتيس هو من الحركي، فحوى هذه المعرفة هو وقائع انسيابية لا تتوقّف عن التّحول أبدا وتجمع في كل لحظة سمات متعارضة، وقوى متقابلة»[2]. هذا الـميتيس كوني وقديم مثل الكون: «من أعماق المحيطات إلى شوارع الـمدن الكبيرة، تـمثل الـمخطّطات استمرارية ودواما»[3]. الـميتيس هو الجانب الباطني للذكاء البشري والذي يتماشى مع الحركة العادية في أغلب حالاتها. إنه المحّك الباطني، فهو القوّة الـمحرّكة للمخطّطات التي لا تعدّ ولا تُحصى من

(1) - DETIENNE et VERNANT، Les ruses de l'intelligence، Paris، Flammarion، 1974، p. 21.

(2) – Ibid.، p. 28.

(3) – Michel de CERTEAU، L'invention du quotidien، p. XLVII.

الحياة. «تظهر هذه المخططات إلى أي مدى يرتبط الذكاء بالصّراعات والـملذّات اليومية، في حين أنّ الـمخطّطات تختفي تحت الحسابات الـموضوعية علاقتها مع السلطة التي تدعمها والـمحمية بالـمكان»(1).

ومن هنا، يريد دو سارتو أن يوضّح أنّ التّخطيط نشاط مُبدع يغتنم الفرص في قوّة النظام: نوع من اختراق قانوني. يُعطي مثالا عن القراءة التي تشبه شكل الاستهلاك السّحيق: «في الواقع، يمثّل النّشاط القرائي كل سمات الإنتاج الصّامت: عن طريق الصفحة، شكل النص بالعين الـمسافرة، بداهة وتوقّع لـمدلولات نتيجة لبعض الكلمات، تداخل الفضاءات الـمكتوبة، رقص أبدي»(2). القراءة هي مكان للذّاكرة تجعل من مخاطر الزمن طويلة الأمد، لأنّ الكتابة تحتلّ مكاناً لتحافظ على الديكور، فهي تسكن النص كما تسكن منزلا. وقد نقلنا تاريخ الأصول إلى العلاقة بالغة التعقيد بين السّاكن والنّص. النّص هو «نسيج» حسب الـمعنى الأصلي (tissu) ونقول أيضا فيما يخصّ هندسة الـمدينة «نسيج حضري»: «يجعل القراءة فنا للخرق القانوني، يعني بها حركة لا تترك آثارا مرئية إزاء الزمن، لكن حركة منتجة في كلّ سبيل ولكل أعمال خاصة تأتي لتحوّل وتخلق النص في آن واحد: طرق فردية لـمعايشة الـمكتوب»(3). تواجه الحركةُ الـمنتجة للقراءة الأسطورةَ الـمعاصرة القائلة بأن الكتابة إنتاج (التلفزيون، الـجريدة، الإشهار....) وأنها ثمرة الحداثة النامية، على

(1) – Ibid.

(2) – Ibid.، p. XLIX.

(3) – Anne-Marie CHARTIER et Jean HÉBRARD، «L'invention du quotidien: une lecture، des usages »، Le Débat، dossier Michel de Certeau، historien، 48 (janvier 1988)، p. 99.

حين القراءة هي استهلاك سلبي بسيط: «قراءة الصورة أو النص» تبدو القراءة أنها تكون النقطة القصوى للسكون الذي قد يميز الـمستهلك في شكل مسافر في مجتمع الاستعراض[1].

ينفي دو سارتو الكتابة من قاعدته الإستراتيجية وذلك بجعل القراءة مفهوما للنشاط التّخطيطي. في الواقع، دو سارتو يقلب كل التراتبيات غير القابلة للتغيير الذي تـميّز الفكر الغربي: قراءة/ كتابة، إنتاج/ استهلاك، إستراتيجية/ تخطيط، ثقافة نخبة/ ثقافة شعبية،...»بالنسبة لميشال دو سارتو، إذا اتّسمت الكتابة بقيمة أسطورية في مجتمعنا، فذلك بسبب قدرتها أو بالأحرى كفاءتها في تنظيم كلّ النشاطات البشرية بشكل رمزي رغم أنها غير منظّمة وغير متجانسة»[2]. إن الكتابة نشاط تخطيطيّ يعمل على مستوى الاستعمال التداولي للزمن، وذلك أكثر منه سلطة إستراتيجية للإنتاج والبرمجة. ونستطيع أن نصنف مشروع ميشال دو سارتو كـ«نقد منطق الكتابة الـمقدّسة» بدون أن ينفي دور الكتابة في التاريخ الـمقدّس للكتاب الـمقدس (الإنجيل) وللحداثة الغربية (الطباعة).

غالبا ما كنا نضفي سمة «العمومية» للكتابة (أن تكتب لتكون مقروءا) وسمة «الخصوصية» للقراءة؛ حيث يستعرض القارئ- الـمستهلك الـمكتوب كأي موضوع للاستمتاع الفردي. أو قد احتاجت القراءة الفضاء النصي لتخليد بقايا الـمكتوب. وبدون القراءة، يفقده الـمكتوب سبب وجوده، فالقراءة تعكس النظام الدلالي باستعمال طرق فهم الـمكتوب:

(1) - Michel de CERTEAU، L'invention du quotidien، p. XLIX.

(2) - Anne-Marie CHARTIER et Jean HÉBRARD، «L'invention du quotidien: une lecture، des usages »، p. 104.

«تبين تحاليل حديثة بأنّ كل قراءة تغير موضوعها» (كما قالها بورخيس بالفعل) أن «يختلف الأدب عن آخر. عن طريق النص أقل منه عبر الطريقة التي بها قرئ». وأخيرا إن نظام العلامات اللفظية أو الأيقونية هو خزان من الأشكال التي تنتظر من القارئ معانيها»[1]. وانطلاقا من وجهة النظر هذه، القراءة ليست مجرد تعبير شفهي فقط، بل تمثيلاً ذهنيا تميل لإعطاء معنى للموضوع المقروء، المكتوب هو بناء للقارئ حتى وإن كان كاتبا خالصاً. يبتعد القارئ عن المقصدية المضمرة للنص ويفصل من جديد (إذا استعملنا تصور جيل دولوز déterritorialise) المعنى الأصيل من أجل إعادة صياغته (reterritorialiser) ضمن خريطة نصية جديدة مفتوحة على تعدّد المعاني.

وبعيدا عن هذا المفهوم النّخبويّ، يتساءل دو سارتو: «هذا النشاط القرائي، أهو في سبيل النّقد الأدبي (دائما مفضّل من طرف دراسات حول القراءة)، بمعنى الجديد لفئة من النخبة (أو رجال الدّين)، أو أنها يمكن أن تشمل لكل الاستهلاك الثقافي؟»[2]. إنه يدافع عن دراسة تأخذ على عاتقها عملية القراءة وصيغ توظيفها. إنه يحررها أيضا من تاريخها الأرثوذكسي: فالأسس الحقيقية للتّأويل، المعنى المضمر أو المكتوم (الإيزوتيريكي) (روح المؤلّف auctoris mens) وهرمية معلم- تلميذ....» تزداد إنتاجية القارئ بمقدار تناقض مستوى المؤسّسة التي تراقبها (الإنتاجية)»[3].

وهكذا للقارئ مرونته الخاصّة التي تحرّره من الدّوران حول خريطة

(1) – Michel de CERTEAU، L'invention du quotidien، p. 245.

(2) – Ibid.

(3) – Ibid.، p. 249.

الـمكتوب، إنه سيد فضائه الخيالي الذي يخلقه بشعريته القارئة. وهذا يعيق بشكل متقطّع الوحدة الـمضمونة للمكتوب بعرض استقلاليتها. تُرى هذه الاستقلالية خصوصا في التصوير الـمبدع عندما يطلق القارئ العنان لأحلامه وتصوراته التي تنفلت من النص والتي يقودها بنفسه: فلنحلم برواية توجّه كل قارئ نحو طفولته، مصيره، مخاوفه، وآماله....النص هو مرآة القارئ، مؤشر التفكير بالـمعنى التقريري والـمجازي للكلمة. إنه كذلك مختبر الحركة البشرية والحركة المستقبلية.

خـاتـمـة:

يعلّمنا التّصور الأنثروولوجي عند **ميشال دو سارتو** أنّ التفكير البشري لا ينأى عن منطق الحركة (الفعل) الذي يـتـميّز بالبصيرة. الحركة البشرية هي تغيير بسيط في منحى النّظام الاجتماعي. هذا الفعل تملؤه الرّغبة الـملِحّة للاختراق. وللحصول على حريته، يبتكر الفرد مجموعة من الطّرق للكلام، للفعل وللتفكير (أو الحلم). فهو لا يرتبط بأية سلطة عُلْيَا. فقد يصعب عليه الاندماج في نظام شامل ألاَ وهو الـمجتمع، وهذا الوجود في الـمجتمع لا يؤثّر على اختياراته ومشواره. إنه إلكترون حرّ في ضبابية الـمسارات والدّوافع. يعبّر عن هوية الفرد هنا بمصطلحات الفعل (praxis): علاقات اجتماعية، مبادرات فردية، تفاعلات. وهذا لا يعني، أنّ الفعل مجرّد من التفكير، فكلّ فعل هو نوع من الحصافة (الفرونيزيس phronêsis)[1] (فكر أو ذكاء) الذي يتجسّد في الـحركة. وكذلك، فكلّ

(1) - الفرونيزيس، تصوّر فلسفي أصوله إغريقية قديـمة (φρόνησις)، ويعني الحكمة والحيطة والرّجاحة والفطنة والحصافة.

فكر هو شكل فعل متوقع، وبالتالي فإن الفكر والفعل مرتبطان ارتباطا وثيقا. ومثلما يقوم الفعل بدور مهمّ في أنثروبولوجية ميشال دو سارتو، فالفكر أيضا يمثّل عنصرًا حاسِمًا. إنه يأتي في شكل فطنة ودهاء، أي نوعا من التّعقّل (فعل العقل) الذي يبطل كلّ أشكال الضّغوط والـخضوع.

إنّ تفكير دو سارتو حول الواقع اليومي هو نـمط من التّفاؤل الذي يجيب عن الأطروحات الـمتشائمة حول الاستلاب الفردي في صلب الآلية الاجتماعية الرّهيبة (فلنفكر بالخصوص في البيروقراطية والنّظم الشّمولية؛ حيث يفقد مفهوم الحرية كل دلالاته الإيجابية). ينبعث التفاؤل السّارتـي (نسبة إلى سارتو) من أمل معاصر حول الـمكانة التي يشغلها الفرد في التفكير الفلسفي والقرارات السياسية (ولنسجّل خصوصا مصلحة حقوق الإنسان واحترام الأقليات العرقية والدينية، والـهمّ في الحصول على تمثيل ديـمقراطي أفضل....الخ). وبالتّأكيد لا تختفي الضّغوط الـمتعدّدة من الحقل الاجتماعي، لكن الطّرق الـمتعدّدة في تبديلها وتحويلها تظلّ غير مـحدودة، وبدون شكّ فإن التكنولوجيات الحديثة (مثل الإنترنيت) تساهم في ذلك بشكل متفوّق. ولا يتم ذلك إلاّ في سياق كريه ومتسلّط (يحرّكه صعود إرادات متنافسة بشكل قوي مثل: الإشهار، السّوق الاقتصادي، الشركات عبرقطرية (متعدّدة الجنسيات)، التمثيل السياسي....) لنتمكن من نشدان الـحريّة (لاختيار وقول آخر كلمتها).

المنعطف التَّداولي في فلسفة كارل أوتو آبل

تـقـديم:

يستنتج النَّاظر الـمدقّق لأعمال الرَّعيل الثاني من مدرسة فرانكفورت النقدية ميولا وانجذابا نحو التفاعل والتفاهم وفلسفة التواصل في محاولةٍ منهم لسدّ مكامن القصور التي خلَّفها الجيل الأول. وخير من يـمثل هذا الرعيل الأخير لـمدرسة فرانكفورت نذكر: أكسل هونيث (Axel Honneth) ويورغان هابرماس (Habermas Jürgen) وكارل أوتو آبل (Karl-Otto Apel)؛ وهذين الأخيرين «هجرا فلسفة التاريخ إلى فلسفة اللغة ونَـقَـدا أنموذج الإنتاج الذي ساد في المرحلة الرأسمالية الصناعية واستبدلاه بأنموذج التواصل كإحدى سمات الرأسمالية المتقدمة»[1].

وهو ما دفعهما لمحاولة النَّـفاذ إلى البنية الفكرية التي انبنت وفقها العوارض المادية، والانجذاب أكثر نحو لغة التواصل والتخاطب بين الناس، أي ربط التوجه المعرفي والعلمي بالمصالح التي تحركّها[2].

---

(1) - حسن مصدق، يورغان هابرماس ومدرسة فرانكفورت: النظرية النقدية التواصلية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، وبيروت، لبنان، ط1، 2005، ص: 16.

(2) - جاك مارك فيري، فلسفة التواصل، ترجمة وتقديم: عمر مهـيبل، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، ومنشورات الاختلاف، الجزائر، والمركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، وبيروت، لبنان، ط1، 2006، ص: 14.

مدرسة فرانكفورت ... الحاجة إلى أنموذج تواصلي وبديل تداولي:

ساهم العقل الأداتي الذي أنتجته الحداثة الغربية في جعل أواصر التواصل والتفاعل بين البشر هزيلة، وأغرقت الإنسان المعاصر أكثر فأكثر في الوحدانية والفردانية. فـ«انفلت العالم إلى أشكال ممزَّقة من المعاني التي تتكلم أصواتا متعددة تتفق مع تبايناتها التي أفقدتها الكثير من تناغمها وعمقها، مما أدى إلى فقدان قابليتها لتنظيم حياة الناس وإعطائها معنى»[1].

كما لم تُفلِح النَّسقية في وصفٍ شمولي للعلاقات البشرية؛ حيث ظلَّت الأبواب الفلسفية موصدةً واكتفى الفلاسفة «بالإنصات لأحاسيسهم الروحانية وانفعالاتهم الوجودية، أوبانغماسهم في البحث عن تطابق الأنساق اللغوية والعلموية مع ذاتها بحيث يصير بلوغ هذا التطابق هو الهدف الأسمى لكل بحث فلسفي أو نظر عقلي»[2]، فلم تُعِرْ اهتمامها بالتكامل والتفاعل الاجتماعي من خلال التواصل والتخاطب والنقاش والجدال.

وخلّف البعد التقني للحضارة الإنسانية المعاصرة تشيؤا وأعطالا معرفية واغترابا وخواءً معنويا وتنامي الإحساس بالاغتراب والخذلان أو اللاشيئية والانعدام، أو شيوع لـمظاهر البربرية التي أتت على كل ما هو جميل وبريء فيه[3].

وبلغ تزايد الـمدّ التقني ومفاعيل ثورة المعلومات مبلغا كبيرا إلى حد الغثيان تداعت فيه مظاهر التفاعل وتآكلت ملامح التواصل بين البشر، جعل هذا الـمدّ الكاسح من التقنية نوعاً من اللعبة الخبيثة التي تجيد إطباق

(1) - حسن مصدق، النظرية النقدية التواصلية، ص: 103.
(2) - جاك مارك فيري، فلسفة التواصل، ص: 09.
(3) - الـمرجع نفسه، ص: 15.

فخاخها على الإنسان. إنه «انقلاب كوني خطير» بلغة علي حرب يعصف بالعلاقات الإنسانية، و«يغير قواعد اللعبة الوجودية، بقدر ما يبدل وجه الحياة...و يخربط المعادلات ويخلخل سلم القيم»[1].

ومن هذه الوضعية الآسنة تنامت دعوات الجيل الثاني لمدرسة فرانكفورت مع هابرماس وآبل في تقديم طرح بديل يتحوّل فيه البارادیجم (Paradigme) من فلسفة الوعي إلى فلسفة اللغة. والبراديجم الذي توجَّه إليه آبل وهابرماس كان تداوليا قوامه البرهان اللغوي والتفاعل الخطابي لمواجهة المستقبل المظلم والمسدود؛ بالانكباب على إرساء وتوطيد معاني البينذاتية أو دعوات التذاوت.

وتحرّرت بذلك الفلسفة التواصلية النقدية عند هذين القطبين من قيود الميتافيزيقا والتوجّهات الـماورائية، ووظّفت أخلاقيات تداولية مختلفة عن الأخلاقيات الدينية والروحية الموروثة. وبدل ذلك تروم هذه الأخلاقية الجديدة إلى المحاججة والإقناع وتقديم البراهين والبيّنات.

فوحدها عقلانية تواصلية Rationalité communicationnelle)) هي البديل لمنطق العقل الأداتي والنسقي الخانق. حيث وضع المشروع التواصلي والتداولي نصب عينيه تحقيق التفاهم المتبادل والتفاعل الحواري بين الذَّوات المتواصلة. وستفي هذه التداوليات بشكل أكيد في إعادة ربط النسيج الاجتماعي المتشرذم وإعادة الطعم والذوق لحياة غدا البشر فيها نياما وما هم بنيام، من خلال بلورة تفاعل اجتماعي يُعيد الحرارة إلى شرايين المجتمع المعطوبة[2].

---

(1) - علي حرب، حديث النهايات: فتوحات العولمة ومآزق الهوية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، وبيروت، لبنان، ص: 11.

(2) - حسن مصدق، النظرية النقدية التواصلية، ص: 124.

ولذلك سعى يورغان هابرماس إلى إعادة تأسيس عقل جديد وفق أسس جديدة، عقل منفتح ومرن، بغية إعادة تنظيم العلاقة بين المعرفة المجردة (Abstrait) الباحثة عن انسجام العقل مع مقولاته الذاتية، وبين الواقع الاجتماعي التاريخي المنتجة فيه[1]. ويلحّ هابرماس على قضية التفاهم ودوره في وصل الأفراد في نسيج اجتماعي متفاعل وغير خاضع لأيّ نوع من الضغط أو الإرغامات. إذن تؤكد نظرية الفاعلية التواصلية عند هابرماس على التواصل اللساني وعلى التفاعل الاجتماعي أيضا[2]. وينزع آبل إلى التيار التأسيسي (fondamentalisme) بدل إعادة البناء والتشييد عند هابرماس، إذ انخرط آبل في إطار المقاربة الترنستندالية الهادفة إلى إبراز الافتراضات النظرية النهائية للتأمثلات الضرورية للممارسة المفترضة[3].

اللغة وسيطاً للتحاور والتّداول:

لم تَعُد اللغة من منظور النَّسق مجالاً يُعبِّر الإنسان بوساطته عن أفكاره وهواجسه ومشاعره المرتبِطة بالعالم؛ لقد أُلْغِيَت فيه الإحالة إلى العالم ومواقفه المعاشة لفائدة إرادة الكشف عن البنيات الدّاخلية، حتّى لا يبقى هناك إلاّ النّسق وحده[4]. فاللغة، من المنظور البنيوي، لم تعد تُعَامَل

(1) - جاك مارك فيري، فلسفة التواصل، ص: 17.

(2) - يُنظر: محمد نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، إفريقيا الشرق، ط1، 1991، ص: 181.، ص: 196.

(3) - فلسفة التواصل، ص: 60.

(4) - يُنظر: عبد الرزاق الدّواي، «موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر: هيدجر، ليفي شتروس، ميشيل فوكو»، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1992، ص: 134.

بوصفها «صورة حياتية»، بل صارت نظاما مكتفيا بذاته ذا علاقات داخلية فقط. لقد أصبحت اللّغة في هذه البنيوية المغلقة وساطة بين علامات وعلامات، ولم تعد وساطة بين اللغة والعالم الخارجي. وعند هذه النقطة بالضبط تختفي وظيفة اللغة بوصفها خطابا(1).

فتجاوَز آبل ومن والاه هذه النسقية المغلقة نحو تداولية تُعنى بالفاعلية والتفاعلية؛ أي بالتركيز على ما يتركه النقاش في الخطاب من الأصداء والظِّلال، أو بما يولده من التفاعلات والتداعيات. من هنا يتطرّق البُعد التداولي في الخطاب التواصلي والحجاجي إلى ألاعيب اللغة وآليات التأويل، أو على أنماط السَّرد وسياقات الكلام، أو على استراتيجيات المحادثة وقواعد المداولة(2).

لذلك برزت التَّداولية (La pragmatique) كأحدث مقاربة تحليلية مُهتمة بعناصر التَّواصل ومدى التفاعل بين الشّركاء. وإضافة إلى بحثها في الأغراض التَّفاعلية والنَّفعية للخِطاب. تتجاوز التداولية محدّدات الدلالة الخطابية إلى دراسة مدى إمكانية الكشف عن قصديّة المتكلم من خلال إحالة الجملة إلى السياق التداولي لمعرفه مدى التطابق أو اللاتطابق بين دلالة الجملة لسانياً وظروف السياق، بعبارة أخرى الكشف عن مجموعة القوانين العامة التي تتحكّم بتحديد دلالة المنطوق سياقياً(3).

---

(1) – يُنظر: بول ريكور، «نظرية التأويل: الخطاب وفائض المعنى»، ترجمة: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، وبيروت، لبنان، ط2، 2006، ص: 10.

(2) – يُنظر: علي حرب، «هكذا أقرأ ما بعد التفكيك»، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2005، ص: 11.

(3) – يُنظر: فاطمة عبد الله الوهيبي، «نظرية المعنى عند حازم القرطاجني»، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، وبيروت، لبنان، ط1، 2002، ص: 47 و48.

في ما مضى، كان اعتبار الخطاب في عملياتنا التواصلية انعكاسًا لما هو مكنون في صدورنا، أي ترجمة للحالات الداخلية إلى حالات خارجية عبر اللسان، لكن بحلول فجر التداولية أصبح فهم الخطاب لصيقا بـفهم مقامات وظروف إنتاجه، أي ربط الخطاب بالواقع.

فنجد فكرة الاستعمال (L'usage) أو الإنجاز الفعلي للّسان محطّ اهتمام التداولية بامتياز؛ فهي في أبسط تعريفاتها دراسة اللغة في الاستعمال أو في التواصل[1]، أو دراسة العلاقات الموجودة بين اللّغة ومستعمليها[2]؛ فاللغة جهاز نظري والكلام أو القول يُفيد استعمال ذلك الجهاز، ومنه تنطلق التَّداوُليَّة مركزة على الاستعمال اللغوي أي في الأقوال أو الإنجاز لتحديد معنى القول وأسبابه وقصديته وتقدم تقنيات لفهمه وتأويله[3].

---

(1) - يجد القارئ هذا المفهوم مبسوطًا في أغلب الكتب الأجنبية التي درست التداولية، ومن ذلك على سبيل المثال لا الحصر:

Diane BLAKEMORE، «Relevance and linguistic meaning: the semantics and pragmatics of discourse markers»، Cambridge studies، 1999، p: 3، 8 & 12. - Norman FAIRCLOUGH، «Language and power»، Pearson education limited، England، second edition، 2001، p: 7 & 8. - Paul COBLEY، «Semiotics and linguistics»، Routledge Taylor & Francis Grop، London & New York، 2007، p: 11& 12. - Catherine KERBRAT-ORECCHIONI، «Les actes de langage dans le discours: théories et fonctionnement»، édition Nathan université، Paris، 2001، p: 53 et 184. - Martine BRACOPS، «Introduction à la pragmatique: Les théories fondatrices: actes de langage، pragmatique cognitive، pragmatique intégrée»، de Boeck et Larcier s.a، édition université، 1ère édition، Bruxelles، Belgique، 2006، p: 13.

(2) - Voir: Catherine Kerbrat-Orecchioni، «L'énonciation de la subjectivité dans le langage»، Librairie Armand Colin، Paris، 1980، p: 185.

(3) - يُنظر: ألفة يوسف، «تعدد المعنى في القرآن: بحث في أسس تعدد المعنى في اللغة

وعليه كان الإجراء والاستعمال (أو الإنجاز الفعلي للغة) في تداولية كارل أوتو آبل يُراهن على التبادل بين المتناظرين والتداول بين المتخاطبين؛ وبذلك استُبدِلت الآراء الهيدجرية حول اللغة كمأوى للوجود أو خزّان التجارب الإنسانية بمباحث تداولية متّخذة من الحوار مبحثا أساسا من مباحثها؛ أي اتخذ فلاسفة التواصل في فرانكفورت اللغة كوسيط حواري يمدّ جسور التفاهم والوفاق بين الشركاء، فشدّ هابرماس وآبل الهمم لدراسة شروط الخطاب وصحته ومصداقيته ودقته وأساليب الإقناع والبرهنة والمحاجة. وبالتالي سيُستبعد الفهم الكلاسيكي للخطاب كوعي جمعوي مشترك أو كإيديولوجيا واضحة المعالم[1]، وفي هذه الفلسفة النقدية التواصلية سيتمّ السّهر على الخطاب كوسيلة فاعلة في صهر الأفعال والممارسات الاجتماعية وسلوكات المتواصلين وطرق التّأثير لبلوغ الحقائق.

وعليه تتنزّل التداولية منزلة فائقة في الوقت المعاصر فاتحة آفاقاً رحبة ضيَّقتها البنيوية واللسانيات الشكلية الصّارمة؛ فاللّغة من خلال الرؤية الآبلية[2] (apélienne) – في فاعيلتها وحواريتها أداة للمشاركة والتواصل بين الذوات والفهم البينذاتي (Intercompréhension)، بعبارة أخرى اللغة «كائن حيّ منفتح على هموم الإنسان وقضاياه، وما عليه إلاّ أن يحسن ترتيبها. ومن ثمة ربطها بالمنطوقات اللّغوية فتصير أفعال اللغة هي أفعال الإنسان، وتصبح اللغة أداة التواصل الأساسية»[3].

من خلال تفاسير القرآن»، دار سحر للنشر ،كلية الآداب، منوبة، تونس، ط2، د.ت، ص: 12.

(1) - حسن مصدق، النظرية النقدية التواصلية، ص: 79

(2) - الآبلية نسبة إلى آبل، كما نقول الهايدجرية نسبة إلى هيدجر والدريدية نسبة إلى دريدا.

(3) - ج. م فيري، فلسفة التواصل، ص: 18.

الروافد المعرفية للتداولية الترنسندنتالية عند كارل أوتو آبل:

اشتغل آبل وغيره (من أمثال يورغان هابرماس وألبرخت ڤلمر) بالتداولية المعاصرة موظّفاً الإرث الفلسفي البراجماطيقي عند فتغنشتين وغادامير وبيرس وسيرل وروورتي لتحقيق مشروعه التّأسيسي المسمّى «التداولية الترنسندنتالية». وقد شرع آبل بداية بإعادة تأسيس الفلسفة الترنسندنتالية عند كانط، وسعى في بحثه إلى الانكباب على الجانب التداولي للخطاب بدل التحليل اللساني، ويُحيل هذا البعد التداولي إلى وجود متكلم وبالتالي إلى وضعية تواصلية يتدخَّل فيها لتحديد قيمة الحقيقة[1]. ثم غذّى الفلسفة الكانطية بآليات المنعطف التداولي لدحض الترنسندنتالية المؤسسة لفلسفة الوعي بشكل عام.

ويأتي تركيز آبل على التداولية لاهتمامها بـ«المنفتح» اللساني جاعلة من اللغة أداة للتداول والتبادل[2]، فدرست الأغراض الفعلية والنفعية للخطاب، وحدّدت دلالة الملفوظ بإحالاتها إلى سياقها ومحيطها

---

(1) - محمد نور الدين أفاية، في النظرية النقدية: المشروع الفسلفي لهابرماس، مجلة الفكر العربي المعاصر، بيروت، لبنان، عدد 78 - 79، 1990، ص: 69.

(2) - أصل «التَّداوُليَّة» في اللغة العربية مُشتقٌ من الفعل «تداول» بمعنى تناقل ودار بين الناس، ومفهوما «النقل» و«الدوران» يدُلّان في استخدامهما اللّغوي على معنى النقلة والتواصل والتفاعل؛ وهما مستعملان في نطاق اللغة الملفوظة وفي نطاق التجربة المحسوسة، فيُقال: «نقل الكلام عن قائله» بمعنى رواه عنه، كما يُقال «نقل الشيء عن موضعه» أي حرّكه منه؛ ويُقال «دار على الألسن» بمعنى جرى عليها، كما يُقال: «دار على الشيء» بمعنى طاف حوله؛ ويُستنتج من معنى فعل «التداول» أن يكون القول موصُولاً بالفعل. يُنظر: طه عبد الرحمن، «تجديد المنهج في تقويم التراث»، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، وبيروت، لبنان، ط2، 1996، ص: 244.

التداولي الخاص وظروف وملابسات التلفّظ. وبالتالي تدرس التداولية المعنى كونه ليس شيئاً متأصلاً في الكلمات وحدها، وغير مرتبط بالمتكلم وحده، ولا بالسامع وحده، وإنما يتمثل في تداول اللغة بين المتكلم والسامع في سياق محدد (مادي، واجتماعي، ولغوي) وصولاً إلى المعنى الكامن في كلام ما[1]. أي تلتفت التَّداوُليَّة في عمومها إلى جميع شروط الخطاب، معتمدة أسلوبا ما في فهمه وإدراكه، بدراسة كيفية استخدام اللغة، وبيان الأشكال اللسانية التي لا يتحدّد معناها إلاّ بالاستعمال[2].

وفيما يلي سنعرض لأبرز المشارب التداولية التي نبع منها آبل واستثمر مقولاتها المعرفية في بناء تداوليته الـمتعالية.

الإرث السيميوطيقي:

لقد نهل آبل من أفكار تشارلز موريس (Morris Charles) التأسيسية للبراجماتية [3]، حيث قسّم موريس الدليل اللساني في حدود سنة 1938 إلى: بعد تركيبي وبعد دلالي وبعد تداولي يربط الدلائل بمؤوليها ومستعمليها.

وقد جاء تعريف موريس للتداولية مبكرًا في صوغه لفكرة دراسة الجانب التواصلي بين المرسل والمُستقبل؛ حيث أظهر عنايةً بالجانب التداولي/ البراجماطيقي للعلامة أو الدليل اللساني[4]. لكنه أدرج التَّداوُليَّة

---

(1) - يُنظر: فرانسواز أرمينكو، «المقاربة التداولية»، ترجمة: سعيد علوش، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، 1986، ص: 14.

(2) - يُنظر: المرجع نفسه، ص: 08.

(3) - يُنظر :ج.م فيري، فلسفة التواصل، ص: 27.

(4) - يُنظر: عيد بلبع، «التداولية Pragmatics: إشكاليات المفاهيم بين السياقين الغربي والعربي»، مجلة سياقات، العدد 01، صيف 2008، ص: 37.

في علم الدلالة من خلال المقولة الموحدة التي هي المؤول؛ لأنه توجد مؤولات لا تشتغل كعلامات[1].

لقد كان شارلز ساندرز بيرس (Pierce) صاحب تأثير على المسار التداولي عند آبل[2]، فبيرس من الأوائل الذين أسّسوا للتداولية؛ واعتبرها نظامًا فلسفيًا لتفسير معنى الفكرة أو العقيدة، فالفكرة إنما هي مشروع للعمل وليست حقيقة في ذاتها كما تزعم الفلسفة العقلية، وهي خطوة تمهيدية للعمل ولإحداث النتائج في هذا العالم المحسوس[3].

لكن بيرس كان ميَّالا إلى النزعة الفلسفية (أي الذريعية والنفعية) أكثر من البُعد اللساني، وحسب الذريعية فالنشاط الفكري عند الإنسان (بما فيه الخطاب) في كليته يجنح إلى تشكيل عادات للفعل العملي[4]. «فالحياة الذهنية عند بيرس هي سلسلة سيميائية ضخمة تمتد من المؤولات المنطقية الأولى (التخمينات الأولية التي تدل على الظواهر؛ لأنها تُوحي بها)، إلى المؤولات المنطقية النهائية، وتشكل هذه المؤولات الأخيرة عادات، واستعادات للفعل، أي التأثير على الأشياء وهو ما تنتهي إليه كل سيميوزيس»[5].

---

(1) - يُنظر: أمبرتو إيكو، «العلامة: تحليل المفهوم وتاريخه»، ترجمة: سعيد بن كَراد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المملكة المغربية، وبيروت، لبنان، ودار كلمة، أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة، ط1، 2007، ص: 272.

(2) – Voir : K.-O. Apel، «Wahrheit als regulative Idee»، in D. Böhler، M. Kettner، G. Skirbekk (sous la direction de)، Reflexion und Verantwortung – Anseinandersetzungen mit Karl-Otto Apel، suhrkamp taschenbuch wissenschaft، Frankfurt a. M. 2003، pp. 172175-..

(3) - يُنظر: عيد بلبع، المرجع السابق، ص: 47.

(4) - أمبرتو إيكو، المرجع السابق، ص: 272.

(5) - المرجع نفسه، ص: 271.

كما نجد أثرًا للفيلسوف والمنطقي رودولف كارناب (Carnap) على آبل؛ حيث قسَّم اللغة عند تطبيقها إلى: المتكلم والعبارة الملفوظة ومدلول العبارة؛ أي ما ينوي المتكلم الإحالة إليه بالعبارة. «لذلك يمكن تمييز ثلاثة حقول في السيمياء، فينتمي البحث في لغة ما إلى البراغماطيقا (التَّداوُليَّة) إذا كانت هنالك إحالة واضحة إلى المتكلم وينتمي إلى علم الدلالة إذا أحيل إلى المسميات وليس إلى المتكلم، وينتمي إلى النحو إذا عالج ليس المتكلمين ولا المدلولات بل فقط التعابير»[1].

غير أن موريس الذي احتذى به أعلام كثر في كشفه الجديد عن مفهوم التداوليات بربطها بالإنجاز اللغوي والاستعمال، لم يُعمِّق بحثه في التداوليات؛ فهو «لا يخصّص للتداوليات إلاّ مجالا فرعيا مستقلا، ويؤدي إلى نتيجة تفيد استقلال التركيب عن الدلالة وعن التداول، وإلى استقلال الدلالة عن التداول، وهو أمر مفهوم بالعودة إلى التقليد الوضعي، ممثلا بـموريس وكارناب الذي كان هدفه البحث عن الصور التركيبية للقضايا»[2].

كما استقى آبل مفاهيم السيميائي الإيطالي أُمبرتُو إيكو الذي يرى في التداولية «تبعية التواصل الأساسية في الكلام الطبيعي...بين المتكلم والسامع، وبين السياق اللساني والسياق اللساني- البراني سواء بسواء، بمثل ما تُطاول أهلية المعرفة المتعمقة، والسرعة التي يتطلبها تحصيل

(1) - وداد الحاج حسن، «رودولف كارناب: نهاية الوضعية المنطقية». المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، وبيروت، لبنان، ط1، 2001، ص: 121.

(2) - محمد أسيداه، «مصطلح المنزلة النظرية للتداوليات»، مجلة علامات، النادي الأدبي الثقافي، جدة، المملكة العربية السعودية، ج 64، المجلد 16، فبراير 2008، ص: 140.

المعرفة المتعمقة تلك والإرادة الحسنة لدى المشاركين في فعل التواصل»[1].

فالتَّداوُليَّة عند أمبرتو إيكو بمثابة المعرفة العميقة أو هي خاصيتها الأساسية، أي المعرفة العميقة بالنفس البشرية، والمعرفة العميقة بدلالات الكلمات والمفاهيم، ومعرفة عميقة بالماضي والحاضر، وبالعلاقات القائمة بين الأشياء والظواهر والأفكار والأحداث والوقائع، ومعرفة عميقة بالقضايا عملية كانت أو فنية أو سياسية أو اجتماعية أو اقتصادية[2].

الفلسفة التحليلية:

أوْلَت الفلسفة التحليلية (La philosophie analytique) قضية اللغة ومنطقها وفلسفتها اهتماما كبيرا لا سيما في الجانب الواقعي والاستعمالي للغة؛ كما رأت في اللغة أداةً لتحليل الفكر وفهم تكوين المعنى في الخطاب؛ فقامت بوصف طُرُق الحديث وأساليب التَّبيلغ وتطرّقت إلى الآليات المنطقية في فهم الخطاب والملفوظات كالحدس والاستدلال والاستنتاج.

وقد قدّم الفيلسوف **لودفيغ فيتجنشتاين** (Wittgenstein Ludwig) دوراً هاماً في إسقاط الفلسفة التحليلية على اللغة، **فتجنشتاين** الذي أبدى إعجابا بنظرية الأنـمـاط المنطقية والحسابية التي صاغها الفيلسوف

(1) - أمبرتو إيكو، «القارئ في الحكاية: التعاضد التأويلي في النصوص الحكائية»، ترجمة: أنطوان أبو زيد، ص: 30.

(2) - يُنظر: عبد السلام عشير، «إشكالات التواصل والحِجَاج: مقاربة تداولية معرفية»، بحث مقدم لنيل دكتوراه الدولة في اللسانيات التداولِية، إشراف: أ. د: محمد الشاد، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، ظهر المهراز، المملكة المغربية، 1999 – 2000، ص: 76.

غوتلوب فريجه انطلق من تلك المرتكزات الرياضية مؤسِّسا اتجاهاً جديداً سـمَّاه فلسفة اللغة العادية (Philosophie du langage ordinaire).

واقترن تحقُّق الـمعنى عنده بالاستعمال اللغوي، وبذلك يتَّضح التوجُّه التداولي في فلسفته؛ فالبحث عن المعنى يكون **في الاستعمال** (L'usage) وليس في توافق الدلالة مع أحوال الأشياء؛ أي أنه لا يُولي اعتبارًا للشكل المنطقي للقضية بل للاستعمال؛ إذ نجده يقول: «مدلول لفظة ما هو استعمـالُـها في اللغة»[1].

يَحمل البُعد النفعي والتداولي للّغة عند **فتجنشتاين** ميزة الاجتماعية وهو ما يصبو إليه آبل، فالـمتكلم خاضع في عملية الكلام إلى صيغ وتراكيب مجتمعه. حيث اللغة مؤسسة، وهذه الأخيرة «لا تقوم إلاَّ بالاستعمال والتَّواضع الاجتماعي الذي يتأسَّس في محيط شكل الحياة»[2]، ومن ذلك الـمُنطَلق عرض لفكرة ألعاب اللغة (Jeux du langage)، ومعناه أن الأفعال التي نتلفَّظها ترتبط بأشكال الحياة والـممارسات والنشاطات التي نحياها.

أصبح الـمعنى عند **فتجنشتاين** متعلّـقًا تـحقّـقُه بالألعاب اللغوية المتمثلة لقواعد التوافق والاصطلاح في المجتمع اللّـساني وليس في ذهن المتكلم وحده. إذ هناك حالات كلامية متعدّدة وغير متناهية تنزاح عن المعتاد والمألوف مثل السّخرية والدّعاء والأمر والنهي، فتخرج دلالاتها من شكلها الصّوري لتَـتَـفاعل وفق الاستعمال الواقعي (السياق والـمقام) داخل الجماعة اللسانية.

---

(1) - لودفيك فيتغنشتاين، «تحقيقات فلسفية»، ترجمة وتقديم وتعليق: عبد الرزاق بنور، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2007، ص: 61.

(2) - المرجع نفسه، ص: 53

نظرية أفعال الكلام (Speech act) التداولية:

بُعِثَ الدّرس التداولي في أحضان الثقافة الانجلوساكسونية وقد تطوّرت في الولايات المتحدة بسبب الدور الذي لعبته الاتجاهات التحليلية في الفلسفة وروّادها، وعلى رأسهم فلاسفة أكسفورد الذين حملوا شعار: «لا تسأل عن المعنى بل اسأل عن الاستعمال»[1].

وكان قد أنشأ فيلسوف اللغة الإنجليزي **جون أوستن** (Austin John) نظرية أفعال الكلام (Speech act theory) بعد أن ألقى عدداً من المحاضرات في أكسفورد بين عامي 1952 و1954 ثم ألقى اثنتي عشرة محاضرة في هارفارد في عام 1955، وجاءت تحت عنوان «محاضرات وليام جايمس»، نُشِرت بُعيد وفاته سنة 1962 في كتاب غني عن التعريف «How to do things with words».

وكان يهدف من ورائها إلى وضع أسس الفلسفة التحليلية الأنجلوساكسونية في تلك الحقبة موضع سؤال، وهو أساس مفاده أنَّ اللغة تهدف خاصة إلى وصف الواقع وتقرير الحدث، فانطلق من الجمل الواقعية الوصفية؛ فهي – عنده- صادقة تصف واقعا تَحَقّق في الكون، وأخرى كاذبة خلاف ذلك. غير أن هناك جملا لا يُمكن الحكم عليها بالصّدق أو الكذب كقولنا: «زوّجني ابنتَك» و«أُراهنك على أن السماء ستُمطر غدا»، وأطلق تسميات على هذه الجمل، منها: العبارات الإنـجازية أو الأدائية Performative[2].

---

(1) - أحمد يوسف، «السيميائيات الواصفة: المنطق السيميائي وجبر العلامات»، الدار العربية للعلوم، بيروت، لبنان، ومنشورات الاختلاف، الجزائر، والمركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، وبيروت، لبنان، ط1، 2005، ص: 109.

(2) - يُنظر: طالب سيد هاشم الطبطبائي، «نظرية الأفعال الكلامية بين فلاسفة اللغة

ولا تكون الأفعال عنده ملائمة إلاَّ إذا تحقق فيها نوعان من الشروط هي شروط الملائمة وشروط قياسية، ولكن التصنيف الثنائي للأفعال كان للوهلة الأولى قاصراً عن استيعاب تعقيدات اللغة الطبيعة، إذ أن بعض الأفعال الإخبارية تتضمّن أداءً.

لذلك عدل إلى القول بأننا عندما نتكلّم نُنجز ثلاثة أفعال كلامية، وهي(1):

1 - الفعل اللفظي (Le verbe locutoire): تتمفصل فيه الأصوات اللغوية ضمن تركيب نحوي صحيح يُخرج لنا دلالة ومعنى.

ب - الفعل الإنجازي (Le verbe illocutoire):وهو ما يؤديه الفعل اللفظي من معنى إضافي مع معناه الأصلي أي ما يُحقّقه الفعل اللغوي من استفهام أو وعد أو أمر أو نهي.

ج - الفعل التأثيري (Le verbe perlocutoire):وهو الأثر الذي يحدث عند السامع من خلال الفعل الإنجازي التّحقيقي، فعندما نتحدّث قد نروم إلى إرباك المتكلم أو إضحاكه أو تشجيعه أو المحافظة على ماء وجهه.

وجوهر نظرية «أفعال الكلام» سواء عند أوستين أو تلميذه سيرل: أنّ المتكلم عندما يَتلفّظ فهو يفعل، والفعل اللغوي فعل ينتج عن

المعاصرين والبلاغيين العرب»، مطبوعات جامعة الكويت، ط1، 1994، ص: 04.
وآن روبول وجاك موشلار، «التداولية اليوم: علم جديد في التواصل»، ترجمة: سيف الدين دغفوس ومحمد الشيباني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2003. ص ص: 29 و30.

(1) - يُنظر: طالب سيد هاشم الطبطبائي، «نظرية الأفعال الكلامية بين فلاسفة اللغة المعاصرين والبلاغيين العرب»، ص ص: 8 - 9.

تحقيق الحدث (L'action) وهو فعل قصديّ (Intentionnelle) وخاضع للمواضعة والتَّعاقد الاجتماعي (Conventionnelle) وناجم عن طبيعة سياقية ومقامية (contextuelle et Cotextuelle)؛ أي أن «الفعل يُمثّل الوحدة الأولية لكل تفكير تصوّري، حيث اللغة تُستعمَل لتمثيل الفكر، فإنه لا وجود لـملفوظ إلاّ وهو تجسيد لإنجاز الفعل»[1].

وهذا الفِعل يُمثل الـممارسة اللغوية والتفاعل التواصلي، وهو كلام يُنتجِه المتكلم الذي يُنظّم ما هو جاهز داخل قدرته التواصلية انسجاما مع نظام العلاقات الاجتماعية، فأضحى المعنى يُعبّر عن أفكار وأحاسيس المُلْقين؛ أي عن مقاصدهم، وفي هذا يقول سيرل: «الـمعنى هو شكل قصدية..تتحوَّل إلى كلمات وجمل ..ورموز إذا ما أُحسِن النطق بهذه الكلمات والجمل؛ بحيث تكون ذات معنى، فإنها تنطوي على قصدية مشتقة من أفكار المتكلم. فهي لا تنطوي على مجرد معنى لغوي تقليدي فحسب، بل على معنى يقصده المتكلم أيضا...فالـمتكلم حين يُؤدِّي فِـعْلاً كلاميا فإنه يفرض قصديته على هذه العلامات والرموز»[2].

إذًا الفعل اللغوي سلوك مقصود، ويتوقَّـف إدراك الـمقاصد عموما على مدى انسجام المتكلم مع السياق والسياق الـمقامي بشكل عام،

(1) - فان دايك، «النص والسياق: استقصاء البحث في الخطاب الدلالي والتداولي»، ترجمة: عبد القادر قنيني، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، وبيروت، لبنان، ط1، 2000، ص: 227.

(2) - جون سيرل، «العقل واللغة والمجتمع: الفلسفة في العالم الواقعي»، ترجمة: سعيد الغانمي، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، ومنشورات الاختلاف، الجزائر، والمركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المملكة المغربية، وبيروت، لبنان، ط1، 2006، ص: 207 و208.

وعلى مدى انتباه المخاطَب لهذا الانسجام. والقصد الاتصالي عند أوستين يهتم بالفعل الدلالي، ويرى أن غايته ذاتية، وهي استدعاء فهم المخاطَب وإبلاغه شيئا ما، وله غرض خاص وراء هذا الاتصال: «فالأب حين يقول لابنه «أغلق النافذة» لا يستوفي الأب الغرض الخاص من قوله بمجرد فهم الابن كلامه، بل على هذا الأخير أن يُنجز الفعل المطلوب، فالغرض من هذا الفعل الدلالي أي القول الطَّلبي: هو تحقيق الفعل الموافق من قبل المطلوب منه، وثمة غرض مُختلف يُقصد مثلا من إبرام صيغة العقد، فعندما يُعلن البائع للمُشتري «بِعتُك هذا العقار»، لاشك أنّه بهذا القول لا يكتفي بإبلاغ المشتري ذلك، لا بُدّ له أن يتصرّف على أن العقار لم يعُد له»[1]: فجعل الابن يُغلق النافذة هو غرض فعل الأمر، أمَّا التَّنازل عن الملكية فهو غرض فعل الإعلان أو التّصريح.

وفيما بعد طوّر جون سيرل (Searle John) نظرية أستاذه أوستين خاصة على صعيد المقاصد والـمُواضعات. فنظرية الأعمال اللغوية تُـقِـرُّ بوجود الحالات الذهنية؛ لأنها تدرُس بشكل خاص المقاصد[2]؛ حيث تُترجم هذه الأخيرة إلى أعمال لغوية (أي جمل) خاضعة للتواصل[3]؛ وللمقاصد أهمية قُصوى في إنجاز الأفعال عند سيرل[4]، وهي -

(1) - عادل فاخوري، «تيارات في السيمياء»، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1990، ص:97.

(2) - يُنظر: طالب سيد هاشم الطبطبائي، «نظرية الأفعال الكلامية بين فلاسفة اللغة المعاصرين والبلاغيين العرب»، ص: 13.

(3) - Voir: Anne REBOUL et Jacques MOESCHLER، «Dictionnaire encyclopédique de pragmatique»، Editions du Seuil، Paris. ، France، 1994، p: 44.

(4) - أعطى سيرل أهمية لمنطلقات المتكلم (مقاصده) فالوصف مثلا يختلف عن التجربة الفردية عند الكاتب، فيعتمد وصف الحديث عن الحرية أو الحبّ أو الظلم على

عنده - عبارة عن: «عناصر خفيّة تعتمد في شكل اتفاق ضمني من قبل المتخاطبين الذين يسهرون على مجرى التواصل الحسن بموجب لُعبة ذكية من الاستنتاجات»[1].

أي أنّ المقاصد هي المنطلقات الشخصية للمتحدّثين، فهي نوايا القائلين؛ فمثلا المُلاحِظ لقول من قبيل «أعدك بأن أحضُر غدا» فإنه يقصد في مقام أول «الوعد بأن يحضر غدا»، ويُحقق بفعل مواضعة تُحدّد معنى هذه الجملة؛ فإن للقائل نيّة الوعد بالحضور غدا، ويُحقِّق هذه النيَة بإنتاج جملة «أعدك بأن أحضُر غدا»، لأنّه ينوي وهو يتلفّظ بهذه الجملة أن يُبلّغ مُخاطبه بقصده: الوعد بأن يحضر غدا لما لمخاطَبه من معرفة بالقواعد؛ ولقائل هذه الجملة مقصد مزدوج:

- أوّله إبلاغ فحوى هذه الجملة.
- وثانيه الإعلام بهذا المقصد الأول بموجب قواعد تواضُعيّة تتحكّم في تأويل هذه الجملة في اللغة المشتركة.

كما أعاد النظر في التقسيم الثلاثي للفعل الكلامي، فجعل بدلاً من فعل التلفظ فعل القول الذي يتم معه فعل القضية (الفعل الخبري + فعل المرجعية)، فيصبح التقسيم عند سيرل هكذا[2]:

التجربة التي تعتمد بدورها على كمٍّ معرفي يتوفّر لأيّ كائن بشري: فكل من الذّات الجمعية والفردية لهما معايير خاصة في تحديدها تختلف من بيئة إلى أخرى، ومن فرد إلى آخر في البيئة نفسها، وهو ما ينأى أخيرا يُحدّد الوصف عن تجربة الواقع، وتجعل الاختلاف ليس نفسيا فقط بل يتساوى فيه البشر بشكل عام، باختلاف بسيط يتعلق بالكم المعرفي بل اجتماعيا وثقافيا أيضا.

(1) - الجيلالي دلاش، «مدخل إلى اللسانيات التداولية»، ترجمة: محمد يحياتن، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1992، ص: 33.

(2) - يُنظر: دومينيك مانغونو، «المصطلحات المفاهيم لتحليل الخطاب»، ترجمة: محمد

1 - فعل القول.

2 - فعل القضية (الفعل الخبري + فعل الـمرجعية).

3 - الفعل الإنـجازي.

4 - الفعل التأثيري.

و اقترح بول غرايس (Paul Grice) مفاهيم أعمّ من مفاهيم أوستين وسيرل؛ فقد جاء بمفاهيم تنظيمية للتواصل منها أنه مؤسس «مبدأ التعاون» داخل التبادل التعاوني حول مقاصد المشاركين، وهذه المقاصد ليست في الواقع صريحة بين أطراف التواصل والتبادل، «والحال أنها عبارة عن عناصر خفية، تعتمد في شكل اتفاق ضمني من قبل المتخاطبين الذين يسهرون على مجرى التواصل الحسن بموجب لُعبة ذكية من الاستنتاجات»[1].

وحديثه عن القصد والمقاصد كان في ثنايا بحثه عن الدلالة غير الطبيعية، وهي عنده النّوايا التي تدفعنا إلى تكوين جملة أو قول «فذلك يعني أن القائل كان ينوي وهو يتلفّظ بهذه الجملة إيقاع التأثير في المستمع بفضل فهم هذا المخاطب لنيته»[2]، وللنوايا حُضور طاغٍ على التحليل التّحادثي أو الحواري (L'analyse conversationnelle) الذي جاء به غرايس[3].

بحياتن، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، ومنشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2008، ص ص: 7 - 9.

(1) - حفناوي بعلي، «الشعريات والتداوليات: مقاربة في المفاهيم والأقانيم وجماليات التلقي»، مجلة التبيين، العدد 23، ديسمبر 2004، إصدار جمعية الجاحظية، الجزائر، ص57.

(2) - يُنظر: دومينيك مانغونو، «المصطلحات المفاهيم لتحليل الخطاب»، ص ص: 9 و71.

(3) - Voir: Anne REBOUL et Jacques MOESCHLER, «Dictionnaire encyclopédique de pragmatique», p: 171.

وقد استلهم آبل وهابرماس أيضا مبادئ التحاور ومسلمات التخاطب التي صاغها غرايس في نظرياته المنطقية والتداولية للمعنى.وبالتّالي ما جاء به فلاسفة أكسفورد في الفلسفة التحليلية ونظريّة أفعال الكلام يُعدّ جانبا مِفتاحيا على قدر كبير من الأهمية في تفتّق الدرس التداولي المُعاصر وخصوبة المباحث الفلسفية الألمانية المعاصرة مجسدة في آبل وهابرماس وغيرهما.

أخلاقيات المناقشة عند آبل من التصور الكانطي إلى البديل التداولي:

منذ كتابه الشهير «تحولات الفلسفة» (der Transformation Philosophie)[(1)]» واصل آبل الاشتغال وبشكل نظامي على إعادة تشكيل الفلسفة الترنسندنتالية الكانطية، واضعاً في الحسبان تغيير النموذج (Le paradigme)؛ فقد استبدل الوعي الذاتي المكتفي بالعقل وحده بمجتمع تواصلي وتفاعلي[(2)].

وقد سجّلت أخلاقية المناقشة التداولية تقدُّما بالمقارنة بمفهوم الأخلاق عند كانط؛ حيث عمل آبل من خلال إتيقا المناقشة على إخضاع الممارسات الإنسانية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية والأخلاقية

(1) - يقع الكتاب الذي صدر سنة 1973 في مجلدين:

1- Sprachanalytik، Semiotik، Hermeneutik

2- Das Apriori Der Kommunikations-gemeinschaft

(2) - K.-O. Apel، «Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik»، in Id.، Transformationder Philosophie، vol. II، cit.، p. 433.

للمسائلة الحجاجية وتحكيمها للنقاش وفق قواعد وأطر تداولية متعاقَد ومصطَلَح عليها لضمان الاتّـفاق بين كل الأطراف المعنية. فـ«المناقشة الحجاجية باعتبارها شكلا فكريا للتواصل تختص بالعالم المعيش...وليس الاستعانة بالبنية المسبقة[1]، بل الاستعانة بالموارد التي هي سبب وجودها بما هي مناقشة حجاجية، والتي تظهرها على حساب أشكال التواصل الخاصة بالعالم المعيش»[2]. ويـمكن التأكد من هذه الافتراضات فكريا.

إذن تجاوز آبل مكامن القصور في الأخلاق التي حدّدها كانط من خلال مناداته بفكرة عقلٍ عمليّ فطري وما قبلي، وعوّض آبل أفكار كانط الـمتمركزة على الذات وملكة الفهم بأنموذجه التداولي المستند إلى الحوار والحجاج والبحث المشترك عن الحقيقة[3].

كما يأخذ آبل في الحسبان وضعية التقنية ورهان التكنولوجيا والظروف الاجتماعية الـمعقَّدة في حياة الإنسان المعاصر الخاصة، وضرورة احتساب المسؤوليات المرتبطة بنتائج اختياراتنا وأفعالنا المختلفة، ونحن نعلم أن في ذلك تجاوزًا للفهم الكانطي للأخلاق القائل بالاستقلال التام للعقل العملي عن العقل النظري والقائل بأولوية احترام القانون الأخلاقي

---

(1) - أي الموارد سالفة الذكر أو الافتراضات المسبقة المتعلقة بالمحيط الثقافي والاجتماعي للمتحدثين أو المتناقشين.

(2) - كارل أوتو آبل، التفكير مع هابرماز ضد هابرماز، ترجمة وتقديم: عمر مـــهـــيبل، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، ومنشورات الاختلاف، الجزائر، والمركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، وبيروت، لبنان، ط1، ص: 25.

(3) - Voir: K.-O. Apel، «Das Problem der Begründung einer Verantwortungsethik im Zeitalter der Wissenschaft»، in E. Braun(sous la direction de)، Wissenschaft und Ethik، Lang، Frankfurt a. M. 1986، pp. 11- 52.

على البحث في النتائج. وهو ما يفرض الحوار والجدال والتواصل والنقاش على شكل نظام مداولات تنتقل من المجموعة الصغيرة للنقاش إلى أصعدة عالمية حيث يجتمع رؤساء الدول وممثلي الأمم لاتخاذ القرارات والقوانين على مستوى عالمي.

أهمية إتيقا المناقشة:

يتنزّل موضوع الأخلاق منزلةً رئيسة في العلوم الإنسانية، وقد سعى آبل إلى تأسيس الأخلاق فلسفيا. معتمداً في ذلك على المنعطف التداولي (Pragmatic turn) الوافد من الولايات المتحدة الأمريكية مع ممثليه البارزين: بيرس وموريس وجايمس وديوي. ليهدف بذلك إلى «تأسيس شكل إجرائي يسهل انسيابية النقاش والحوار بغرض الوصول إلى نتائج محدّدة تلخّص في قرارات مع ملاحظة في غاية الأهمية، وهي أن هذا النقاش نقاش حقيقي، واقعي، يدور حول مصالح حقيقية تمسّ حياة البشر كما هي متجلية في واقعهم الاجتماعي والتاريخي، وهنا مكمن الخلاف بين نزعة هابرماز الشمولية ونزعة آبل الترنسدتالية»[1].

وتتمثّل دوافع آبل في تأسيس إتيقا للمناقشة نظراً للتّحديات والمخاطر التي خلقتها النزعة الاستهلاكية من تبديد الأخلاق الإنسانية وإفراغ الذوات البشرية من معانيها السامية فأضحت جوفاء خاوية تكدّ وتلهث نحو اللذة والتسلية والاستهلاك، وظلّت «الأخلاق تئن تحت تأثير وسائل الدعاية والوسائط وأشكال التسويق وأنماط السلوك المرتبطة

(1) - كارل أوتو آبل، التفكير مع هابرماز ضد هابرماز، ترجمة وتقديم: عمر مهيبل، ص: 20.

بنظام الإنتاج الصناعي والرأسمالي التي أضفت على علاقات الناس بعضهم ببعض علاقات حسابية ومنفعية»[1].

فوجب معرفة المعيار الإجرائي الأساسي (Grundnorm) لأخلاقية المناقشة أو المحاججة المنطقية المرتكزة على إستراتيجية الحوار وأسلوب الإقناع والتبيين[2]. ويكمن هذا الأساس الذي لا يُدحَض في القدرة الحجاجية للاتّفاق الجماعي في الرأي كفكرة تنظيمية للمحادثات الممارسَة. ويلتمس كارل أتو آبل في أخلاقية النقاش الحلَّ الوحيد لتحقيق القيمة الكلية في المبادئ والمعايير والاختيارات لمحاربة أوهام الاستهلاك وزيف الدعاية وكل أصناف الخداع المستشري في الإشهار السياسي والاقتصادي والتقني بغية استنباط حزمة من المعايير التي توصل إلى سبل تنظيم التواصل في المجتمع، فالأفق التداولي بحرصه على التَّحاور والتَّعاون بين الشّركاء يستطيع تعرية الذات من نرجسيتها وأنانيتها وأوهامها: ويكشف أصول الدوافع غير القابلة للإشباع[1].

أخلاقية المناقشة أو إتيقا النقاش (Diskursethik)؛ تتركّب في الألمانية من (Diskurs) التي تعني النقاش والمناقشة وليس الخطاب (Discours) كما يعتقد الناظر لأول وهلة، وفي أبسط تعريفاتها أن «للعقل بنية منطقية تتيح اعتماد البرهان كضرورة لأيّ تأسيس أو تقعيد لما يختاره الإنسان من نظم»[4].

---

(1) - حسن مصدق، النظرية النقدية التواصلية، ص: 11.

(2) - Voir ; K.-O. Apel، «Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik»، in Id.، Transformation der Philosophie، vol. II، cit.، pp : 378379-.

(3) - حسن مصدق النظرية النقدية التواصلية، ص: 107.

(4) - المرجع نفسه، ص: 14.

في تداولية آبل تـمثل المناقشة الحجاجية (la discussion argumentée) السبيل الناجح لأية بنية عقلية منطقية يمكنها الركون إلى البرهان لبلوغ صيغة تواصلية وعلاقة تفاعلية متينة مثلى بين أفراد مجتمع معيّن[1].

ويتّخذ الحجاج ركناً رئيسا في إتيقا المناقشة لـما يناسب العصر التقني الممزوج بالتحديات الذهنية بين الحركات المتضاربة فيما بينها من لائكية وأصولية ومتشددة وحداثية، وتخلق التداولية الترنسندنتالية التي نادى بها آبل مناخا مناسبا لتأسيس عقل عملي ينهض على إنتاج الحجج والبراهين. ففي المناقشة ستتم محاولة الفهم والتفاهم بالمقال والخطاب، بتقديم حجج ومناقشة أخرى وتبيان مدى معقوليتها، وفي هذا المجال نقوم بإنتاج منطوقات أو ملفوظات (des énoncés) مقعدة تأخذ شكل اقتراحات، فعندما نقوم في إطار مناقشة معينة بتأكيد شيء معين أو نفيه، فإنّ ذلك يعني تطلعا منا لامتلاك الحقيقة[2]. وبتسليط المقاربة التداولية على أفعال الكلام أثناء النقاش وتصويب النظر نحو الاشتراك والتفاهم بين الجماعة التواصلية سنصل إلى إتيقا للمناقشة وليس إلى علم.

تتظافر الجهود الذاتية والجماعية في تحصيل الحقائق. وهذا طرح إشكالي، فنشدان الوصول إلى الحقيقة طرح استشكل على المعرفة الإنسانية منذ القدم، والطريق الصحيح إليها لا بُدَّ أن يتوقّف على المحاورة والمناظرة والنقاش بالتعرف على الرأي والرأي المخالف[3]، ولا يكون

(1) - ج. م فيري، فلسفة التواصل، ص: 17.

(2) - المرجع نفسه، ص: 57.

(3) – Voir : K.-O. Apel، «Wahrheit als regulative Idee»، in D. Böhler، M. Kettner، G. Skirbekk (sous la direction de)، Reflexion und Verantwortung – Anseinandersetzungen mit Karl-Otto Apel، suhrkamp taschenbuch wissenschaft، Frankfurt a. M. 2003، pp. 176 et 178.

أبدا بطمس آراء الآخرين ونبذها أو تحقيرها أو الهروب من مواجهتها، فلا سبيل للحقيقة إلاَّ عبر الحقائق المتفاهم بشأنها وعليه يرى آبل أن الأهم ليس ما أدّعيه أنا وأنت من حقائق، بل ما نستطيع الوصول إليه معا ونتفق عليه بشأنها[1]. إذن الحوار والنقاش هما من شروط الوصول إلى الحقيقة؛ حقيقة مكلّلة بقبول واعتراف جماعي.

أخلاقية النقاش منهج ترنسندنتالي يتأسّس عليه الطرح الأخلاقي. باحترام شروطها يسود تحقيق الإجماع أو تحقيق اتفاق مرضي بين الأطراف المعنية. وتداولية آبل غايتها الوصول إلى الخطاب التواصلي المنظم بقواعد المناقشة الإيجابية. ويتفق هنا آبل مع هابرماس حول ضرورة احترام مبادئ يسميها مسلمات في كل علاقة تواصلية، وهي أربعة:

المعقولية (verständlichkeit /intelligibilité) إنتاج خطاب تتوافر فيه الصحة التركيبية وتُحترم فيه المعايير اللسانية.

الحقيقة (wahrheit /vérité): أي في المقال، سيكون القول عن وقائع حقيقية غير مستوحاة من الخيال.

المصداقية (richtigkeit /justesse): التلفظ باعتبارها وظيفة لإقامة علاقة مستقيمة ما بين الأشخاص، ويتكفّل هذا الادعاء بموضع تطابق الفعل اللغوي مع مقتضيات مخطط معياري سابق معترف به من طرف المجتمع[2].

الصّدقية (warhaftigkeit /sincérité): التعبير عن مكنون الصدور

(1) - حسن مصدق، النظرية النقدية التواصلية، ص ص: 13 و14.
(2) - المرجع نفسه، ص: 146.

والمقاصد والنوايا بأسلوب صادق وواضح غير ممزوج بالمداهنة والتلاعب والرغبة في التضليل.

كما تختص هذه الشروط التداولية والمنطقية بملفوظات البرهنة من أجل بلوغ عملية التّذاوت وإقرار صلاحية الأفكار المعروضة واستمرار التفاعل الإيجابي بينها. وبالتالي فقد قدّم آبل وهابرماس نقدًا للنظرية الكانطية في الأخلاق التي لا تعدو أن تكون مجرّد إعلان نوايا واجبات صورية من طرف مونولوج أحادي لذات عارفة تناجي العالم المتعالي[1].

إذن وبعد أفول الأخلاق والتقاليد والخواء الديني في الحضارة الغربية خاصة، أصبح النقاش والمجادلة سبيلا مثاليا لتحقيق الجوهر العقلي، وبهذا تُعدّ أخلاقية النقاش الشّرط الوحيد لإرساء مبادئ وقيم ومعايير جديدة مرتكزة على أسس عقلية.

وما يضمن الموضوعية والشمولية للقرارات هو إخضاعها للجدل والنقاش، ليُفيد هذا الأخير معنى التبرير والتعليل والحجاج - فمن يقبل النقاش ويتبادل الحجج يقبل العقل حكما - وإخضاع الآراء إلى النقاش شرط لتحقيق الموضوعية والنزاهة والاتفاق وبذلك يصبح في الآن نفسه شرطا لاجتناب العنف اللفظي والمادي واجتناب الاستبداد في الآراء وفي السلوكات.

البينذاتية (intersubjectivité):

يتوجَّه النشاط التواصلي نحو التفاهم؛ إذْ يربط شخصين، على الأقل، في إطار من التوافق اللغوي والتذاوتي [2]؛ فكل شخص فاعل يملك

(1) - حسن مصدق، النظرية النقدية التواصلية، ص: 143.

(2) - إضافة إلى مصطلح التذاوتية (intersubjectivité) نجد استعمالاً لمصطلح التوالد

القدرة على الكلام والفعل والتواصل[1]. وتتأسّس فلسفة التواصل عند آبل على التذوات أو البينذاتية (intersubjectivité) «أنا - أنت» التي عمادها التفاعل والتواصل والتفاهم (intercompréhension)؛ فالمعنى لا تنتجه ذات واحدة بل تشترك الجماعة في صوغه. أي البينذاتية عوضا عن النموذج الابستمولوجي الذاتي أو فلسفة الوعي؛ حيث لا يجد الوعي فهما سليما له إلاَّ من خلال قياسه وامتحانه بالشكل الذي يقابله من علاقة «أنا-أنت»[2].

هذا الطرح التواصلي للتفاعل بين الناس يمثل قيمة تأسيسية عند آبل على المستويين النظري والعملي؛ ففي هذا المعنى يحتاج العقل النظري والعقل العملي في ما بعد الحداثة إلى تبادل وجهات النظر بين الذات والآخر وإلى إرساء قواعد التبادل الـمُجدي والحوار البنَّاء الهادف إلى تأسيس معقولية عملية مشتركة[3].

الذاتي Subjectivation الذي يروج عند التفكيكيين والأركيولوجيين (أمثال دولوز وغتاري وفوكو ودريدا)، وفحواه هدم مفهوم الذات الواحدة، فلا أهمية للرجوع إلى الذات والبحث في تجانسها وتماسكها (أي البُعد البنيوي) بل فحص شظايا هذه الذات وتأثيرها في ذاتها، فـ«ليس هناك (الـ) ذات وإنما ذوات متعددة تتكلم في الوحدة المركّبة نفسها. التعدد يتكلم في الإنسان». محمد شوقي الزين، «تأويلات وتفكيكات: فصول في الفكر الـغربي المعاصر»، ص ص: 151 و152.

(1) - يُنظر: محمد نور الدين أفاية، «الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة»، أفريقا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، وبيروت، لبنان، ط2، 1998، ص: 196.

(2) - حسن مصدق، المرجع السابق ذكره، ص: 121.

(3) - Voir : K.-O. Apel، «Wahrheit als regulative Idee»، in D. Böhler، M. Kettner، G. Skirbekk (sous la direction de)، Reflexion und Verantwortung – Anseinandersetzungen mit Karl-Otto Apel، suhrkamp taschenbuch wissenschaft، Frankfurt a. M. 2003، p p: 171 -172.

فالتداولية الترنسندنتالية لم تجعل التفكير مكتفيا على الأحادية (أنا أفكر)، بل أقرّت أنّ هناك ذاتا نتفاعل ونتواصل معها، أي وحدة تذواتية تفاعلية وتواصلية. وكل محاولة لفهم الآخر تظلّ محاولة تداولية (الاشتراك، التخاطب، التعاون، التحاور، الاختلاف في الرأي، النقاش...).

والمبدأ المؤسّس لأخلاقية النقاش يجعل الإيمان في الإجماع ممكن كمثال (idéal) شريطة احترام قواعد ومعايير النقاش النّاجح والمجدي. لذلك يحرص آبل على الطابع الصوري والمنهجي الترنسيندنتالي لأخلاقية النقاش. ففي التواصل الجماعي تتفق الجماعة بعد النقاش والمجادلة والمحاجة على حقيقة أو تصل إلى رأي يرضي الكل ويجمعهم بعد شورى ونقاش أخلاقي. ويميز آبل بين شكلين من أشكال التواصل:

التواصل المثالي (Communication idéale) يشترط أن يكون مناسبا لجميع الأطراف من جهة.

والتواصل الواقعي (Communication réelle) المتداول الناقص المشوب بعوائق تمنعه من تحصيل الإجماع أو حتى الاتفاق المرضي من جهة أخرى.

وكان قد دافع آبل وصديقه هابرماس بشكل مُلحّ على وجوب تحقيق عقل تواصلي أو عقل يناقش. إذن، يبقى الفيلسوفان في اتصال مع العقلانية الكانطية، في إيمانهما بوجود عقل عملي ولكن عقل عملي غير منفرد باقتناعاته الذاتية وغير متقوقع إلى حد الأنانة (Solipsisme)[1].

ودحضت أفكار آبل المزاعم التي ترى للذات القدرة على التفاعل

(1) - حسن مصدق، النظرية النقدية التواصلية، ص: 140.

والتواصل والتبادل مع العالم بشكل أحاديّ، فهي مرغمة على التفاعل عن طريق اللغة بذوات وطبقات مختلفة عنها. إنّ فكرة التذاوت القائمة على ما يقابلها في تفاعل أنا -أنت، والتي تصبح من خلال الحوار والنقاش العقلاني المنطلق في تأسيس حقائق متوافق بشأنها، بعدما استحال على الوعي الذاتي امتلاك حقيقة واحدة ومطلقة[1].

وتتشيّد التذواتية على التفاعلية والحوارية، وهذه الأخيرة كتفاعل تتوجه عبر الذات دائما إلى مخاطب على الدوام حاضرا كان أم غائبا والذي من دون شك يشبهها «لكن لا تتماثل معه إلى حد الحلول، وهي ليست صنوه لأنها قد تتصارع معه»[2].

لا يتحدّث آبل لأجل مثال خاص بضرورة الفهم، بمعنى شفافية الذات أمام ذاتها المتماهية وأمام الآخر، ولكن لأجل فكرة تتعلّق بفهم أفضل، فهم مازال يقوم عبر علاقته مع ما هو قائم بالفعل وليس داخل التجريد الخاصّ بمعرفة كلية ما[3].

من جهة أخرى نتساءل عمّا إذا كان الفرد كذات منغمسة في ذاتيتها قادر على طرح جميع الأسئلة ذات البعد الأخلاقي بما فيها المسائل التي تتجاوز شخصه وحدود العلاقات القريبة في الزمان والمكان والتي تتجاوز معنى الـمسؤولية الفردية بعد تجاوز حدود أخلاق الاقتناع نحو مفهوم أخلاق الـمسؤولية الكونية أو الـمسؤولية الـمعمّمة على كل الكائنات الحية فوق الأرض.

---

(1) - حسن مصدق، النظرية النقدية التواصلية، ص: 124.
(2) - المرجع نفسه، ص: 141.
(3) - ج.م فيري، فلسفة التواصل، ص: 56.

التواصل البينذاتي يـمثل الدعامة القاعدية لعملية التشارك والتعاون (coopération) الاجتماعي وذلك عبر وسيط اللغة في السجالات والنقاشات. ويشترك آبل مع هابرماس في مناداتهما بالعقلانية التواصلية (communicationnelle rationalité)، ويأتي على رأس مهامها إعادة ربط صلة الفرد بالآخر الشريك[1] دون ضغط أو إرغام أو قسر «بغية تشكيل لحمة النسيج الاجتماعي وفق أنـموذج إتيقا الـمناقشة وباستلهام من المنابع الأولى للعقلانية التنويرية الأصيلة كما تصوَّرها الـمشروع الحداثوي في الغرب، وإذ ذاك سيتمّ الانتقال من مرتبة العقلنة إلى العقلانية وهذا في حدّ ذاته أمر بالغ الدلالة»[2].

المسؤولية المشتركة (La co_responsabilité):

تصرّ تداولية آبل على أن الذات المكتفية بنفسها والمنكبّة على ذاتيتها غير قادرة على مواجهة الرهان الأخلاقي والمسائل التي تتجاوز شخصه وحدود العلاقات القريبة في الزمان والمكان والتي تتجاوز معنى المسؤولية الفردية بعد تجاوز حدود أخلاق المناقشة والاقتناع نحو مفهوم أخلاق المسؤولية الكونية أو المسؤولية المعممة على كل الكائنات الحية فوق الأرض.

إذن لا تكتفي أخلاقية المسؤولية بأن تجعل كل فرد يفكر بمعزل عن الآخرين في النتائج المرتقبة للأفعال (بمعنى عقلانية الوسائل/ الغايات) «ليرجع نتائجها فيما بعد إلى قراراته القيميّة الخاصة به، والتي هي على

---

(1) - إن الذات تشبه الآخر من حيث هو ذات كذلك، والذات الواحدة يمكنها أن تصبح آخرًا، وهو مما صار يعرف تحديدا بمبحث الغيرية (altérité).

(2) - فلسفة التواصل، ص: 17.

العموم غير عقلانية. والحقيقة أنّ العقلانية الحجاجية تسعى إلى أن يتبع المشتركون قواعد في المقال التواصلي، قواعد تسمح لهم حتى بالتوصّل إلى توافق حول التقييم يمكنه إقناع الجميع بالنتائج الـمتوخاة»[1].

من هنا فالفعل الاجتماعي في افتراض التفاعلية الرمزية «ينبني على التعاون والتفاهم المتبادل. بمعنى أن عالم التواصل المزدوج يبدو في الواقع مكوّنـا من تراصف أشكال محدَّدة للمعاني الجاهزة قبلاً، والتي تحدّد التجارب الممكنة وصيغها»[2].

فشروط إمكانية بناء المعنى محالة إلى المناقشة والتفاعل ولا تتحقّق إلا كإمكانية وساطة حوارية بين المشاركين في الحديث، وقد عوّض آبل الشروط الترنسندنتالية القبلية بالشروط التداولية الترنسندنتالية، هذه الشروط وليدة أو حصيلة التذاوت الحاصل داخل الحوارية والتفاعلية وليس وليد الذاتية المنغلقة (ipse Solus) «فالانخراط في محاجة جادّة يُفضي بنا إلى القبول ضمنيا بمبدأ معياري إيتيقي مفاده أنه ينبغي إخضاع أي نزاع أو خلاف يقع بين الذوات الـمنضوية في نقاش ما إلى حجج مـحدّدة يكون هدفها الأساسي بلوغ الإجماع»[1].

وليس وحده الاحترام المتبادل بين الذوات الممكنة كمشاركين ومشتركين (paritaires partenaires) يعني الشراكة المتبادلة في الحديث والاحترام، بل المسئولية المشتركة التي يؤيدها المشتركون في المحادثة والمناقشة التي تظهر كشرط أساسي لكل خطاب صالح.

---

(1) - كارل أوتو آبل، التفكير مع هابرماز ضد هابرماز، ص: 50 و51.
(2) - حسن مصدق، النظرية النقدية التواصلية، ص: 140.
(3) - كارل أوتو آبل، التفكير مع هابرماز ضد هابرماز، ص: 19.

لا تهتم هذه المسؤولية المشتركة بين المتناظرين والمتشاركين بالإنسانية أو بواقعها التواصلي فقط، بل تطمح إلى تحسّن في المحادثات والـمناقشات وتطوّر للشروط التواصلية بحسب الفكرة الأساسية لمجتمع حجاجي ومثالي[1].

الكفاءة التداولية في المناقشة:

تختلف أساليب القول وتتعدّد أفعال الكلام (Les actes du langage) بتعدّد الظروف الخارجية والعناصر السياقية؛ فما يقال في خطاب الـمطالبة بالحقوق يختلف عن مقال فيه أوامر وجب تنفيذها، «فما يكون مناسبا في سياق ما، قد لا يكون كذلك في سياق غيره، وبالتالي يُصبح التفكير الذهني القائم على تحليل السياق، لانتقاء أنسب الاستراتيجيات عملاً ضروريا»[2].

وعلى هذه الأرضية الـمعرفية انطلقت التداولية في اهتمامها المتزايد بخطاب المناقشة والمناظرة في العملية التواصلية، وهي بذلك تُعَرّف «بوصفها نتيجة لسلسلة من عمليات الاختيار واتخاذ القرار - الجارية في العادة عن وعي- التي تُعلم بواسطتها خطوات الحل لتنفيذ أهداف اتصالية»[3].

---

(1) - K.-O. Apel، «Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik»، in Id.، Transformation der Philosophie، vol. II، cit.، p. 361.

(2) - عبد الهادي بن ظافر الشهري، «استراتيجيات الخطاب: مقاربة لغوية تداولية»، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، 2004، ص: 53.

(3) - Thérèse Pacelli Pekba، «Connecteurs et relations de discours: les cas

وقد تَـــمَّت إعادة صياغة هذا التعريف مرة أخرى لتوضيحه أكثر مرتكزة على الخطاب اللغوي وهو الإطار الذي تتجسّد من خلاله الإستراتيجية التواصلية؛ لذلك كان لا بد من دراسة تكوّن الخطاب أو عمليات بنائه التخطيطية الذهنية والفعلية المتحققة كجزء من الإستراتيجية[1].

ومنه تُعَرِّف التداولية الاستراتيجيات الاتصالية والإقناعية بواسطة أهداف معينة - مستنبطة من التفاعل - فهي تعود إذن إلى الحالة المستقبلية المستهدفة لدى المتفاعلين. ويرتبط «بمكوّن الهدف» تنشيطُ أنساق معرفية معينة، وتمثيل نماذج ذهنية، واستحضار آراء ذاتية، وقناعات ومواقف، واستحضار الوعي بالشروط السياقية لفعل الاتصال المخطّط له.

يُبَلِّغ المرسِل دلالات خطابِه إلى المرسل إليه بوساطة استراتيجيات وحِيل، وذلك بغية إيصال مقاصده للمتلقّين وإبلاغ أهدافه ومراميه التواصلية. ويستدعي فهم الإستراتيجية الخطابية ضلوعا بالـمقام وظروف الـمتكلم والمخاطَب وعناصر غير لغوية أخرى، وهي تمثّل ضغوطا إنجازية قُصوى[2]، إذا رُوعيت حَسُن الكلام ونجحت العملية التواصلية وارتقت أعلى القمم البلاغية، ولا يُمكن للمعنى أن يتّضح إلاّ باستحضار المقام الحي والمتكلم الفطِن والمُخاطَب اليقظ.

---

de quand، encore et aussi»، Cahiers de Linguistique Française، numéro 25، p: 242 - 243.

(1) - يُنظر: سعيد يقطين، «انفتاح النص الروائي: النص والسياق»، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، وبيروت، لبنان، ط2، 2001، ص: 39.

(2) - يُنظر: أحمد يوسف، «السيميائيات الواصفة: المنطق السيميائي وجبر العلامات»، الدار العربية للعلوم، بيروت، لبنان، ومنشورات الاختلاف، الجزائر، والمركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، وبيروت، لبنان، ط1، 2005، ص ص: 114 و115.

كما تُدرَج مجموعةً من السلوكات غير اللسانية والعناصر الثقافية ضمن فعل التواصل، أي إدخال العناصر خارج – اللسانية (Extralinguistique) داخل خطاب المناقشة[1]. ويُضفي المتكلم في عملية الإقناع بُعدًا استراتيجيا لخطابه وذلك بفضل عملية الاختيار التي يُمسك بناصيتها، وهذا الاختيار يرتبط بإمكانات المقال وبمقتضيات المقام[2]، فـ«من أجل أن يبني المرء قارئًا نموذجيا، ينبغي له أن يعدّ بعض الحيل الدلالية والتداولية»[3].

استراتيجيات المناقشة هي ردَّات فعل ونتائج للكفاءة التداولية، فثنائية قدرة/ إنجاز يجب إعادة تعريفها. فقدرة المتكلم، حسب النحو الوظيفي (La grammaire fonctionnelle) قدرة تواصلية بمعنى أنها معرفة بالقواعد التداولية إضافة إلى القواعد التركيبية والدلالية والصوتية التي تُمكِّن من الإنجاز في طبقات مقامية معينة، وقصد تحقيق أهداف تواصلية محددة[4]. وهو ما يسعى إليه المرسِل؛ إذ ينتج خطابه بالقوة الصانعة.

---

(1) – وقد عدّ جمبرز سنة 1977 «القرائن السياقية» فروعاً من أدوات الخطاب والتي كان قد دعاها باتسون (1972) بـ«الاتصال الماورائي للغة». وهذا يعني أن النص + السياق شيئان يكملان بعضهما بعضاً. يُنظر: مازن الوعر، «تقنيات الخطاب المقنع والخطاب العادي»، مجلة الموقف الأدبي، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سوريا، العدد: 375، جويلية 2002، ص: 35.

(2) – تشمل مقتضيات المقام عوامل كثيرة: مصدر الخطاب، والمقصود بالخطاب، وموضوع الخطاب، والوسيلة المعتمدة في الإبلاغ، وجنس الخطاب، والعلاقة بين مصدر الخطاب والمقصود به والحضور الذهني أو العيني للمخاطب والمسرح الذي تجري عليه وقائع الخطاب.

(3) – أمبرتو ايكو، «القارئ في الحكاية: التعاضد التأويلي في النصوص الحكائية»، ترجمة: أنطوان أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، ط1، 1996. ص: 262.

(4) – يُنظر: أحمد المتوكل، «الوظائف التداولية في اللغة العربية»، دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1985، ص: 11.

بما أنَّ الكفاءة التداولية تتفاوت بين المتواصلين، فإن استراتيجيات الإقناع كذلك تتمايز بينهم؛ فهناك ناجح يستطيع إيصال حججه إلى المتلقين، ومُخفق يفشل في ذلك[1].

لا يُنْكِر البحث التداولي المؤسَّس على الفعل التواصلي أن يكون الخطاب الـمُمَارس سلوكا، نُقَيِّمُهُ كونه خطاباً/ سلوكاً لائقا أو متأدبا أو عدوانيا أو عنصريا أو حميميا...؛ ولبلوغٍ أي نوع من هذه الخطابات يلجأ الناس إلى استعمال اللغة بكيفيات منظَّمة ومتناسقة وهي ما يُطلق عليه «الإستراتيجية» التي تتناسب مع مقتضيات السياق؛ إذ «.. أنّ الناس ينتمون إلى فئات اجتماعية، مما يجعلهم يتبعون نماذج من السلوك العام والمتوقع داخل الجماعة، ويؤخذ المصدر الثاني للتناسق في استعمال اللغة من حقيقة أخرى تقول إن أغلب الناس الذين ينتمون إلى المجتمع اللغوي ذاته يمتلكون معرفة العالم بشكل متشابه كما أنهم يشتركون في كثير من المعارف غير اللغوية»[2].

ومن السِّمات التداولية التي تُميِّز خطاب الإقناع والمناقشة «الفضاء الفاصل بين المتخاطبين[3]... [إذ] يشكل فائضا مضمونيا يُشير إلى دلالة

(1) - تحدَّث عن هذه المسألة عبد القاهر الجرجاني في ثنايا حديثه عن التفاوت في مكان المزية في الخطابات. يُنظر إلى: عبد القاهر الجرجاني، «دلائل الإعجاز»، تحقيق: محمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، 1410هـ، الصفحة 87 وما بعدها. كما تحدث عنها ابن خلدون في الملكة والصناعة. يُنظر إلى: عبد الرحمن بن خلدون، «المقدمة»، تحقيق: درويش جويدي، المكتبة العصرية، صيدا-بيروت، لبنان، ط2، 2000، ص: 199.

(2) - George YULE، Pragmatics، Oxford university press، 2006، p: 05.

(3) - وهو يدخل ضمن ما اصطلح عليه هال بـ«البروكسيميك (Proxémique) أو الإبلاغ الحيزي».

جديدة تُضاف إلى الإرسالية اللسانية. مثال ذلك أن حجم المسافة الفاصلة بين متخاطبين يُخبر عن طبيعة العلاقة بين الـمنخرطين في عملية الإبلاغ (علاقة حميمية، علاقة عادية علاقة تراتبية...) وهو ما ينعكس على الصوت ونبرته وتنغيمه (الهمس، الوشوشة، الكلام، المسموع، الصراخ...) وهو ما يطلق عليه العوالم الحسية المرافقة لكل فعل تلفظي»[1].

يلحظ الـمتأمِّل مما سبق أنّ الـمناقشة كخِطاب إنجاز متداخل؛ أي أنه فاعل ومتفاعل وليس إنجازاً فردياً، بل يستند إلى صيغ اجتماعية تنظم هذا الخطاب وتدفعه إلى الأمام. فالمتحدث يرافقه سلوك معين في أثناء تحدثه هو نتاج هذه الآلة (كالحمحمة، والضجيج، والقحة، والابتسامة وكلمة نعم، وكلمة جيد، وصوت هاها، وهزِّ الرأس... الخ) وتُشكل هذه الإشاريات التداولية وظائف مهمة في الخطاب[2].

أهمية الإقناع والحِجاج في المُناظرة:

معلوم أن المناقشة أو المناظرة تُبنى على أرضية توافق معايير وأخلاقيات الحوار وقواعد البرهان المستندة إلى الـمنطق اللغوي. والتداولية كفيلة بمعالجة الحقيقة بين الأفراد كسيرورة للبرهان والمحاججة من منطلق القضايا اللغوية المتبادلة بينهم. وبالتالي لا تستقيم الحقيقة «بدون تقديم البرهان عليها، فهي تتم إذا توصَّل الفرقاء إلى اتفاق قائم على شروط اللغة المعيارية (فالتوافق مفترض في اللغة ذاتها). أي

(1) - سعيد بن كَراد، «استراتيجيات التواصل من اللفظ إلى الإيماءة»، مجلة «علامات»، منشورات دار سال، المغرب، العدد 21، 2004.ص: 11.

(2) - يُنظر: مازن الوعر، «تقنيات الخطاب المقنع والخطاب العادي»، ص: 36.

لا يستقيم لها اعتراف إلاّ باحترام شروط الصدق والمصداقية والصلاحية والمعقولية»[1].

ويكتسي الإقناع أهمية بالغة في فلسفة آبل، وهو ما خوّل له قوة وسلطة؛ أي سلطة الخطاب، فالإقناع لا يتحقق إلاّ عند التسليم بمقتضاه مقالا أو ممارسة. ويسعى المرسِل في خطابه إلى إقناع الآخرين بإحداث تغيير في الموقف الفكري أو العاطفي لديهم، وتختلف آليات الإقناع وأدواته باختلاف الحقول التي يمارس المرسل فيها الإقناع مثل الحقل العلمي أو الاجتماعي أو السياسي. وتُستعمل إستراتيجية الإقناع من أجل تحقيق أهداف المرسل النفعية[2]، بالرغم من تفاوتها تبعا لتفاوت مجالات الخطاب أو حقوله. فقد يستعملها التاجر لبيع بضاعته، والمرشح في الانتخابات لحمل المواطنين على انتخابه، ويمارسها الطفل مع المحيط الأسري (خاصة الوالدين) للحصول على ألعاب أو حلوى.

كما تستعمل إستراتيجية الإقناع في خطاب المناظرة، حيث تُبرِز في هذا الأخير سمات الكفاءة التداولية والقدرة على توظيفها طبقا لما يتطلّبه السياق، من أجل بلوغ هدف الخطاب الكلي الذي يصبو إليه[3]. فالإقناع هو المطلب الأساس من الخطابات التي تدور بين هؤلاء الذين تختلف توجهاتهم، سواء أكان مجال المناظرات بين المذاهب الدينية أم اللغوية

(1) - حسن مصدق، النظرية النقدية التواصلية، ص: 143.

(2) - Look: Douglas WALTON، «Relevance in argumentation»، Lawrence Erlbaum associate، Publishers، New Jersey، London، 2004، p: 184.

(3) - يُنظر: محمد العمري، «في بلاغة الخطاب الإقناعي»، مطبوعات دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1986، ص: 20.

أم الفلسفية أم غير ذلك كله[1]. ومن هنا تأتي أهمية دراسة الإقناع بوصفها تحقق هدفا وإستراتيجية، في الآن نفسه، يستعمل فيه المرسل آليات كثيرة وأدوات لغوية وغير لغوية[2].

الحِـجاج فـي المُـناظـرة:

وأهم الآليات اللغوية البارزة في استراتيجيات الإقناع نجد آلية الحجاج (L›argumentation). يعرفه طه عبد الرحمن في قوله: «هو كل منطوق به موجَّه إلى الغير لإفهامه دعوى مخصوصة يحق له الاعتراض عليها»[3]. فالحجاج هو أبرز آلية لسانية مستعملة من طرف الـمرسل ليؤسس عليها مناظرته ومناقشته، وتتجسد عبرها إستراتيجية الإقناع. فالغرض التداولي للحِجاج هو تحصيل الإقناع؛ يقول بيرلـمان وتيكيتا أنَّ «إذعان العقول بالتصديق لـما يطرحه الـمرسِل أو العمل على زيادة الإذعان هو الغاية من كل حِجاج، فأنجع حجة هي تلك التي تنجح في تقوية حدة الإذعان عند من يسمعها وبطريقة تدفعه إلى المبادرة سواء بالإقدام على العمل أو الإحجام عنه، أو هي على الأقل ما تحقّق الرغبة عند المرسَل إليه في أن يقوم بالعمل في اللحظة الملائمة»[4].

(1) - يُنظر: عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتجيات الخطاب: مقاربة لغوية تداولية، ص: 449.

(2) - Look: Douglas WALTON، Ibid، p: 179.

(3) - طه عبد الرحمن، «اللسان والميزان أو التكوثر العقلي»، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، وبيروت، لبنان، ط1، 1998. ص: 226.

(4) - Philippe BRETON، «L’argumentation dans la communication»، p p: 6474-.

في الأسلوب الحجاجي الذي تتحقَّق فيه شروط الإقناعية يؤثر المبلغ ويترك نتائج قد تطول ويبقى أمدها بحسب مدى قوتها وحنكتها. ويوظّف المقنع في خطابه الحجاجي سُبلاً استدلالية متنوعة لاستمالة الآخر إلى الاقتناع والاعتراف برأي المحاور. وعندما نعطي الإقناع مكانته، فنحن نجعل منه لبّ العملية الحجاجية، كما له أثر مستقبلي يتحقّق بعد التلفظ بالخطاب، لينتج عنه القرار بممارسة عمل معين أو اتخاذ موقف ما سواء بالإقدام أو الإحجام[1]. وبهذا فدور الحِجَاج يقف عند هدف تحقيق الإقناع.

خاتمة:

أثّرت المنعطفات اللسانية والفينومينولجية والهيرمينوطيقية والتداولية على أعمال الجيل الثاني لمدرسة فرانكفورت النقدية فوظّف أعلامها آليات تلك الحقول المعرفية في مقارباتهم الفلسفية. فاهتم آبل في مشروعه الفلسفي بالتداولية مركزا على الحوارية والتفاعلية في المجتمع التواصلي، جاعِلاً من اللغة وسيطا تشترك فيه الذوات لتحقيق نتائج وأغراض نفعية من الخطاب، وسعى إلى بلورة معايير وضوابط إتيقية يحتكم إليها الشركاء في مناقشاتهم. مشروع آبل - إذن - غني وواسع عريض يقف فوق أرض التداولية الخصبة الثرية بالمفاتيح والآليات الإجرائية المعاصرة لدراسة الحوار والاستعمال الكلامي وشتّى أشكال التواصل البشري.

---

(1) - Voir: Ruth Amossy، «L’argumentation dans le discours: discours politique، littérature d’idées، fiction»، Nathan Université، Paris، France، 2000، p: 144.

في منطق وتداوليات الخطاب:
دراسة للأبعاد التواصلية والأصداء التفاعلية
في فلسفة يورغان هابرماس

تقديم:

وظّف يورغن هابرماس مفاهيم التداولية حول اللغة البشرية في تأسيسه للعقلانية التواصلية لضبط الخطاب وابتغاء الحقائق وتنظيم الحياة الاجتماعية، وهو بذلك قام بتبنّي النموذج التداولي الذي قوامه البرهان اللغوي والتفاعل الخطابي لمواجهة المستقبل الإنساني الحالك، بالانكباب على إرساء معاني التعاون أو دعوات التذاوت وتوطيد الاتفاق والتفاهم.

وهو بهذا الانتقال البراديغمي من فلسفة **الوعي** إلى فلسفة **اللغة**، يكون قد ساهم في تحرير الفلسفة من قيود الميتافيزيقا والتَّوجهات الماورائية التي ترزح تحت سلطتها. كما وظَّف أخلاقيات تداولية مختلفة عن الأخلاقيات الدينية والروحية الموروثة والمعهودة. وتجسّد هذا البديل الإتيقي في منطق الخطاب عن طريق المحاججة والإقناع وتقديم البراهين والبيّنات. فوحدها عقلانية تواصلية (Rationalité communicationnelle) كفيلة بتواصل بشري مثمر، وبديلة لمنطق العقل الأداتي والنسقي الخانق.

وبهذا وضع هابرماس (من خلال التداولية الصورية والعقلانية التواصلية) نصب عينيه تحقيق التفاهم المتبادل والتفاعل الحواري المرجوّ بين الأفراد. وستفي هذه التداولية الصورية بشكل أكيد في إعادة ربط النسيج الاجتماعي المتشظّي والمتبعثر، وإعادة الذوق لحياة غدا البشر فيها نياما وما هم بنيام، من خلال بلورة تفاعل اجتماعي يُعيد الحرارة إلى شرايين المجتمع المعطوبة"[1].

وقد حدَّد هابرماس مجموعة من المعايير والقيم والأدوار الرئيسية للمجتمع. وأعطى أهمية للإجماع والاتفاق الاجتماعي الذي يقضي على كل تفكير أحادي ميتافيزيقي، فالحقيقة عند هابرماس لم تعد تمثل للمطلق أو المثالية، بل للإجماع والتفاهم والاتفاق بين المتخاطبين وإقدامهم على البرهنة ووضوح المقاصد داخل المناقشة والحديث.

إضافة إلى هذا، فإنّ التخاطب في الحياة الاجتماعية - عند هابرماس- شكل من أشكال البراكسيس العملي بين المتواصلين واتفاق صادق وحرّ يهدف إلى عقلانية تواصلية تحقق غايات أخلاقية سليمة ضد كل أشكال التَّسلط والقهر والهيمنة، التي تتمادى في امتلاكها للحقيقة الواحدة، وفي هذا نفي للحوار والتسامح وقمعٌ للتواصل والتفاعل. بهذا يجعل هابرماس الحقيقة متّصلة اتصالاً وثيقا بتداولية الخطاب والكلام.

وقد سعى فيلسوف التواصل إلى إعادة تأسيس عقل جديد وفق أسس جديدة: عقل منفتح ومرن، بغية إعادة تنظيم العلاقة بين المعرفة المجردة

---

(1) - حسن مصدق، يورغان هابرماس ومدرسة فرانكفورت: **النظرية النقدية التواصلية**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، وبيروت، لبنان، ط1، 2005، ص: 124.

(Abstrait) الباحثة عن انسجام العقل مع مقولاته الذاتية، وبين الواقع الاجتماعي التاريخي المنتجة فيه[1]. ويلحّ هابرماس على قضية التفاهم ودوره في وصل الأفراد بنسيج اجتماعي متفاعل وغير خاضع لأيّ نوع من الضّغط أو الإرغامات.

هابرماس: فلسفة التواصل والبديل التداولي:

أنتجت الفلسفات المثالية والأداتية تواصلاً بشريا مشوّها وحوارا عقيما. فالتيار الهيغلي المثالي طرح شكلا ثنائيا للتواصل يقيم عبره شرخا بين الذات والواقع باعتباره يعيد عالم الأشياء إلى الذات ولا يَمنح الآخر أيّة قيمة أو دور في التفاهم والتحاور. هذا التواصل الذي قدَّمه هيغل يعيد القمع ويُكرّس العنف، إنه تواصل مشوَّه من خلال العنف عمليا ديالكيتكيا، ليس التفاعل اللاقسري بين الذوات وإنما تاريخ قمعه[2].

فالأداتية الغربية أضعفت أواصر التواصل والتفاعل بين البشر، وأغرقت الإنسان المعاصر أكثر فأكثر في الوحدانية والفردانية. فـ«انفلت العالم إلى أشكال ممزَّقة من المعاني التي تتكلم أصواتا متعددة تتفق مع تبايناتها التي أفقدتها الكثير من تناغمها وعمقها، مما أدى إلى فقدان قابليتها لتنظيم حياة الناس وإعطائها معنى»[3].

---

(1) - جاك مارك فيري، **فلسفة التواصل**، ترجمة وتقديم: عمر مهيبل، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، ومنشورات الاختلاف، الجزائر، والمركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، وبيروت، لبنان، ط1، 2006 ص: 17.

(2) - يورغان هابرماس، **العلم والتقنية كإيديولوجيا**، تر: حسن صقر، منشورات الجمل، ألمانيا، ط1، 2003، ص: 14.

(3) - حسن مصدق، **النظرية النقدية التواصلية**، مرجع سابق ص: 103.

من هنا استرجع **هابرماس** أهمية البعد اللغوي في الفلسفة الذي ظلّ زمنا غير مفكرا فيه أو حكرا على الصرامة اللسانية والبحوث الفيلولوجية. **فاسترداد هذا البعد اللاَّمفكر فيه، هو إعادة الاعتبار للتواصل الإيجابي** المكلّل بنتائج ومصالح تشمل كل المتخاطبين والمتواصلين. وبهذا ستكون اللغة عند هابرماس وسيطًا اجتماعيا بين المتواصلين مُحدثة تفاعلاً بينهم عن طريق التبادل والتداول؛ أي تنشئ بينهم علاقة **البينذاتية** التي تؤول إلى التفاهم والتحاور؛ إذ «اللّغة تؤدي إلى ما يدعوه هابرماس بالمصلحة العملية من التفاعل البشري، أي عن طريق تأويل أفعالنا تجاه بعضنا البعض، وفهمنا لها، والسبل التي تتفاعل لها في إطار التنظيمات الاجتماعية، وهذه المصلحة تنمو وسط تفاعل يهدف إلى الكشف عن عمليات التشويه والاضطراب والبلبلة التي تؤدي إلى سوء الفهم»[1].

واهتمّ هابرماس من خلال نظرية العقلانية التواصلية بتقصِّي البعد التواصلي للكلام والتفاعلي للخطاب عن طريق الحفر في السياق الاجتماعي الذي أُنتج فيه الكلام. فتعتني التداولية بدراسة العلاقات التي تصل اللغة بمستعمليها، وعليه تنطلق بـحثا في الاستعمال اللغوي؛ أي في الأقوال أو الإنجاز لتحديد معنى القول وأسبابه وقصديته وتقدم تقنيات لفهمه وتأويله[2].

---

(1) – علي عبود المحمداوي، **الإشكالية السياسية للحداثة: من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل هابرماس أنموذجا**، منشورات الاختلاف، الجزائر، ودار الأمان، الرباط، ط1، 2011، ص: 209.

(2) – يُنظر: ألفة يوسف، **تعدد المعنى في القرآن: بحث في أسس تعدد المعنى في اللغة من خلال تفاسير القرآن**، دار سحر للنشر،كلية الآداب، منوبة، تونس، ط2، د.ت، ص: 12.

بمعنى آخر، لقد ركّز هابرماس في مشروعه الفلسفي على المحور اللساني للتأسيس لإتيقا المناقشة والمناظرة وشتى أصناف الحوار. ونظر للغة في العقلانية التواصلية بشكل مغاير، «لا باعتبارها وسيلة للبيان أو التصوير، إنما يجب النظر إليها من جهة وظيفتها التداولية وعمقها التواصلي، ودورها في معالجة الفرد والمجتمع من الأمراض الاجتماعية التي تمّ كبتها في دائرة اللاشعور بشكليه الفردي والاجتماعي والتخفيف من وسائل الضغط والإكراه»[1].

يورغن هابرماس وتداولية الخطاب:

التداولية الصُّورية (La pragmatique formelle) هي الـمُقاربة التي تبنَّاها يورغن هابرماس في تأسيسه للعقل التواصلي وتنظيم التَّخاطب بين الأفراد وسائر الـمؤسّسات. وتهتم التَّداوُليَّة التي وسمت مشروع هابرماس الفلسفي - في عمومها - بجميع شروط الخطاب، معتمدة أسلوبًا ما في فهمه وإدراكه وتأويله بغية التماس الحقائق التي لا تتكشّف إلاّ بدراسة كيفية استخدام اللغة، وبيان الأشكال اللسانية التي لا يتحدَّد معناها إلاَّ بالإنجاز وفي الاستعمال[2]. هذا الـمعنى الشّاسع والواسع لدراسة اللغة من خلال بعدها التواصلي ووقْعِها التفاعلي -كما يذهب إلى ذلك اللساني الفرنسي دومينيك مانكونو (Maingueneau Dominique)-

---

(1) - عبد الرزاق بلعقروز، **تحولات الفكر الفلسفي المعاصر: أسئلة المفهوم والمعنى والتواصل**، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، ومنشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2009، ص: 252.

(2) - يُنظر: فرانسواز أرمينكو، **المقاربة التداولية**، ترجمة: سعيد علوش، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، 1986، ص: 08.

سينتج لنا أساليب متميزة فهم الخطاب، وسيُوسِّع أكثر عملية التواصل، على نـحوٍ يعارض طرائق البنيوية التي أبعدت الكلام والأداء[1].

ويذهب هابرماس إلى أنه لا يـمكن الحديث عن التواصل إلاَّ بافتراض وجود خطاب وحدث كلامي من جهة وعالم معيش وواقع هذا الكلام أو سياقه من جهة أخرى، فالتَّخاطب حدث تواصلي وتفاعلي من جهة واجتماعي ومقامي من جهة ثانية، وبالتالي لا يمكن حصره في الفلسفة أو الميتافيزيقا؛ وهابرماس يقول في هذا الشأن أنّ «ملفوظا ما لا يكون حقيقيا إلاّ إذا ترجَم حالة من الأشياء الواقعية، أو ترجم واقعا. صحيح أن الملفوظات الخاطئة لها هي أيضا، إذا صح القول، مضمون قضوي، غير أنه حين أتلفظ بملفوظ ما فإنني أثبت وجود حال من الأشياء، أي أثبت وجود واقع ما»[2].

ويرجع اهتمام هابرماس بالتداوليات نظرًا للارتباط القويّ الذي تمنحه هذه الأخيرة بين الكلام والفعل أو النظري والتطبيقي، بين اللغة والبراكسيس؛ حيث «يبدو مشروع هابرماس متعلّقا بالجانب التطبيقي للغة (البراكسيس) وهو مـمارستها لا البناء التركيبي لها، وهو بهذا الشكل يتكلم عن الكلام أو الخطاب وليس عن اللغة بنفسها، فهنالك فرق بين اللغة الثابتة القواعد، والمعايير، والمجردة عن الفاعل اللغوي والكلام أو القول وهو ما يلازم الفاعل ويعتمد على طريقة إنجازه ومقصده وانعكاسه

---

(1) – Voir: Dominique Maingeneau، «Les termes clé de l'analyse du discours»، seuil، collection mémo، février، paris، 1996، p: 65.

(2) – Jürgen Habermas، Logique des sciences sociales، Paris، ed PUF، 1978. p : 277.

على الفاعل الآخر المستمع»[1]. وليس ذلك بغريب عنّا مادامت التداولية (باللغة الإغريقية Pragmaticus) مشتقة من الجذر (pragma) ومعناه الفعل (action)[2]، واستُعمِلت هذه الكلمة في اللغة الفرنسية للدلالة على المرسوم أو المنشور (sanction pragmatique أو sanctio pragmatica باللغة اللاتينية القروسطية) وذلك في مجال العلوم القانونية للوصول عن طريق هذا المنهاج التداولي إلى حلول عملية أو نـهائية[3]. وقد اهتمَّ **هابرماس** من خلال التداولية الصورية اهتماما واسعا بـمعاني الأقوال ودلالاتها بعيدا عن كون الخطاب متأصلاً في الكلمات وحدها، ولا يرتبط بالمتكلم وحده، ولا السامع وحده، وإنما يتمثل في تداول اللغة بين المتكلم والسامع في سياق محدد (مادي، واجتماعي، ولغوي) وصولاً إلى المعنى الكامن في كلام ما[4].

أضحت التداولية الصورية - إذن- ملاذًا للمشروع التواصلي عند هابرماس، فقد عدَّها منطقا جديدا للعلوم الاجتماعية مستندا فيها إلى منجزات اللسانيات التداولية وأعمال فلسفة اللغة. بعبارة أخرى، يجتاز

---

(1) - علي عبود المحمداوي، **الإشكالية السياسية للحداثة**، مرجع سابق، ص: 210.

(2) - تنسب الموسوعة البريطانية أول استعمال للكمة «Pragma» إلى المؤرخ الإغريقي بوليبوس (المتوفى سنة 118 ق.م.). أطلق هذه التسمية على كتاباته لتعني آنذاك تعميم «الفائدة» العملية، ولتكون منبرا تعليميا. ومنها اشتقت اللغة الإنجليزية جميع المفردات التي ترتبط بكلمة practice، وأهمها practical التي من رحمها ولدت ما يسمى بالفلسفة الذرائعية أو البرغماتية pragmatism.

(3) - Voir: Jean-Michel GOUVARD، «La pragmatique: outils pour l'analyse littéraire»، Armand colin، paris، France، 1998، p: 04.

(4) - يُنظر: فرانسواز أرمينكو، **المقاربة التداولية**، ترجمة: سعيد علوش، مرجع سابق، ص: 14.

هابرماس النظريات التقليدية والطروحات الـمتشبِّثة بفلسفة الوعي والذات وأشباهها من النظريات التجريبية التي وصلت إلى منافذ مغلقة، فهي نظريات تشكو من نقائص وهنات. يقول هابرماس: «ما أنهك هو نموذج فلسفة الوعي، ولئن كان الأمر كذلك، فإنه لا بدّ من أن تختفي أعراض الإنهاك فعلاً بالانتقال إلى نموذج التفاهم»[1].

ترتبط في تداولية **هابرماس** حقيقة ملفوظ ما بواقعه الذي قِيل فيه، أي سياقه ومحيطه التداولي. يقول في ذلك: «إن ما يحقّ لنا إثباته، نسمّيه واقعا. والواقع هو ما يشكّل حقيقة ملفوظ ما، لذلك نقول بأن الملفوظات تترجم، وتصف وتعبر عن وقائع»[2]. ويرى **هابرماس** أنّ الحقيقة مجالها عالم الأفكار والعقل والاستدلال لا على أساس أنها إدراكات حسية؛ فالحقائق: «هي ادعاءاتنا التي نزعم أنها صحيحة، أما المواضيع فهي تنتمي إلى العالم. وقد خلطت نظرية التوافق، أو التطابق، بين الحقائق والمواضيع. إنها تقول إن ادعاءات الصحة يجب أن تتوافق مع الحقائق. وتبدو الحقائق في مثل هذه النظرة شيئا واقعيا، جزءا من العالم، مواضيع!..إن هابرماس ينتقد هذه النظرة قائلا: «إن نظرية التوافق تحاول بلا جدوى الخروج من المجال المنطقي/ اللغوي الذي بداخله فقط يمكن أن نوضح حقيقة فعل لغوي». إن الحقيقة كما يفهمها هابرماس قولٌ لا واقع، استدلال وليست تجربة»[3].

(1) - يورغن هابرماس، **القول الفلسفي للحداثة**، ترجمة: فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة السورية، 1995، ص: 454.

(2) - Habermas، Logique des sciences sociales، p : 280.

(3) - رشيد بوطيب، **مفهوم التواصل في الفلسفة: من الحقيقة إلى الاختلاف (هابرماس ولوهمان)**. في كتاب «التواصل...نظريات وتطبيقات»، تحت إشراف محمد عابد الجابري، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2010، ص: 37.

والحال أنه إذا كانت موضوعات تجربتنا هي عبارة عن شيء ما يوجد في العالم (أي مطابقة للتجربة المعاشة ومماثلة للواقع)، فإنه لا يمكننا أن نقول بطريقة مماثلة، فيما يخص الوقائع، بأنها «شيء ما يوجد في العالم» في حين أن هذا الإثبات أو أي إثبات معادل هو ما يجب أن تقوم به نظرية الحقيقة التطابق: فهي تؤكد أن الملفوظات الحقة تطابق الوقائع[1]. فحياة اللغة بحكم وظيفتها التواصلية لا تخرج عن دائرة مستعمليها، وهو ما انتصرت إليه اللسانيات التَّداوُلِيَّة[2]؛ فالخِطاب (Discours) الذي قد يكون رصفًا للتركيب فيندرج في نظام اللغة في ثباتها، والذي قد يكون صياغة للتعبير، فيخرج من اللغة ليندرج في سياق العلاقات الاجتماعية، أي ليقوم بمحاولة إيصال الرسالة المولودة في سياق هذه العلاقات[3].

تداولية الخطاب: بين التذاوت والتفاهم:

يهتمّ هابرماس بالإنجاز اللساني والأداء الكلامي أو الفعل الخطابي بغية الفهم والتبليغ، ففي الاستعمال اللساني ينسّق المتداولون «مشاريعهم بالاتّفاق فيما بينهم على أمر موجود في العالم؛ أنا المتكلم والآخر الذي يتّخذ موقفاً إزاء هذا العمل الكلامي، يعقد الواحد مع الآخر علاقة بينشخصية تستجيب هذه العلاقة لبنية تتعرّف من خلال النظام الذي تُشكِّلُه في تلاقيهما المتبادل منظورات المتحدثين والمستمعين

(1) – Habermas، Logique des sciences sociales، p : 281

(2) – يُنظر: أحمد يوسف، **الدلالات المفتوحة: مقاربة سيميائية في فلسفة العلامة**، الدار العربية للعلوم، بيروت، لبنان، ومنشورات الاختلاف، الجزائر، والمركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، وبيروت، لبنان، ط1، 2005، ص: 29.

(3) – يُنظر: يُمنى العيد، **في معرفة النص: دراسات في النقد الأدبي**، دار الآداب، بيروت، لبنان، ط4، 1999، ص: 80.

والأشخاص الحاضرين الذي لم يشتركوا بعد في عملية التبادل، يقابل هذا النظام، إن أي شخص يستعمل هذا النظام يعرف كيف يتبنى منظورات ضمير المتكلم وضمير المخاطب وضمير الغائب، وكيف يحلها الواحدة ضمن الأخرى، في اتجاه أدائي، هذا الاتجاه للمشاركين في تبادل يتوسَّطه اللسان يتيح للذات أن يكون لها مقابل ذاتها علاقة أخرى...وهي خيار يسقط في اللحظة لما بين الذاتية التي ينتمي لها اللسان»[1].

فالجهود الذاتية والجماعية تتظافر في تحصيل الحقائق. وهذا طرح إشكالي، فنشدان الوصول إلى الحقيقة طرح استشكل على المعرفة الإنسانية منذ القدم، والطريق الصحيح إليها لا بُدَّ أن يتوقّف على المحاورة والمناظرة والنقاش بالتعرف على الرأي والرأي المخالف[2]، ولا يكون أبدا بطمس آراء الآخرين ونبذها أو تحقيرها أو الهروب من مواجهتها، فلا سبيل للحقيقة إلاَّ عبر الحقائق المتفاهم بشأنها. إنّ الأهم ليس ما أدّعيه أنا وأنت من حقائق، بل ما نستطيع الوصول إليه معا ونتفق عليه بشأنها[3]. إذن الحوار والنقاش هما من شروط الوصول إلى الحقيقة؛ حقيقة مكلّلة بقبول واعتراف جـماعي.

وتُراهن تداولية هابرماس على التبادل بين المتناظرين والتداول بين المتخاطبين؛ وبذلك استُبدِلت آراء هيدجر عن اللغة كمأوى للوجود

(1) – هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، ص ص: 455 و456.

(2) – Voir : K.-O. Apel، «Wahrheit als regulative Idee»، in D. Böhler، M. Kettner، G. Skirbekk (sous la direction de)، Reflexion und Verantwortung – Anseinandersetzungen mit Karl-Otto Apel، suhrkamp taschenbuch wissenschaft، Frankfurt a. M. 2003، pp. 176 et 178.

(3) – حسن مصدق، النظرية النقدية التواصلية، ص ص: 13 و14.

أو خزّان التجارب الإنسانية بمباحث تداولية تتّخذ من الحوار مبحثا أساسا لـمباحثها؛ أي اتخذ **هابرماس** وأشياعه من ممثلي فلسفة التواصل في فرانكفورت اللغة كوسيط حواري يمدّ جسور التفاهم والوفاق بين الشركاء. وبالتالي وعن طريق هذا الفتح التداولي سيُستبعد الفهم الكلاسيكي للخطاب كوعي جـمعوي مشترك أو كإيديولوجيا واضحة المعالـم[1]، وفي هذه الفلسفة النقدية التواصلية سيتمّ السَّهر على الخطاب كوسيلة فاعلة في صهر الأفعال والممارسات الاجتماعية وسلوكات المتواصلين وطرق الـتّأثير لبلوغ الحقائق.

وتتأسّس العقلانية التواصلية على التذوات (intersubjectivité) مركزة على معنى الخطاب الذي لا تحتكره ذات واحدة بل هو اشتراك وتعاون تصوغه الذوات في تعدّدها. وبهذا تعوّض البينذاتية النموذج الابستمولوجي الذاتي أو فلسفة الوعي؛ حيث لا يجد الوعي فهما سليما له إلاَّ من خلال قياسه وامتحانه بالشكل الذي يقابله من علاقة «أنا-أنت»[2]. وبهذا فإن الخطاب والفعل التواصلي «يتوجّه حسب المعايير النابعة من التذاوت، والجاري العمل بها نحو تكاملية في السلوك (التفاهم)، ويفترض الفعل التواصلي، والكلام، كقاعدة للصلاحية والمشروعية، وأن مقتضيات أو ادعاءات الصلاحية الشاملة (الحقيقة والصحة والصدق والمعقولية) التي يطالب بها المشاركون في الفعل التواصلي عبر التداول اللّغوي، تجعل التوافق الجماعي أو الاتفاق الإجماعي ممكنا»[3].

(1) - حسن مصدق، النظرية النقدية التواصلية، ص: 79

(2) - المرجع نفسه، ص: 121.

(3) - يورغان هابرماس، **بعد ماركس**، ترجمة: محمد ميلاد، دار الحوار، دمشق، ط1، 2002، ص: 46.

معنى هذا أنّ التجربة التواصلية تنهض وتتأسس دعائمها على العلاقة التفاعلية التي تربط الأفراد وتحقق نوعا من التشارك والتعاون (coopération) الاجتماعي وذلك عبر وسيط اللغة في السجالات والنقاشات. ويُلحّ هابرماس على صلة الفرد بالآخر/ الشريك[1] دون ضغط أو إرغام أو قسر «بغية تشكيل لحمة النسيج الاجتماعي وفق أنموذج إتيقا المناقشة وباستلهام من المنابع الأولى للعقلانية التنويرية الأصيلة كما تصوَّرها المشروع الحداثوي في الغرب، وإذ ذاك سيتم الانتقال من مرتبة العقلنة إلى العقلانية وهذا في حدّ ذاته أمر بالغ الدلالة»[2].

الهدف من التفاهم بين أطراف الخطاب الاتفاق المشترك بين الذوات أي التذاوت المشترك والتفاهم المتبادل والاقتراب في الآراء عن طريق المناقشة والبرهنة، وهو ما يؤدّي في الأخير إلى تقارب وجهات النظر وإلى تفاعل إيجابي بين المتحاورين، إنّ «التفاهم هو عملية إقناع متبادل وتنسيق أفعال أطراف متعددة تشارك في أساس التبرير بواسطة الحجج المقدمة، فالتفاهم يعني التواصل من أجل اتفاق حاصل مقبول»[3].

يتمتّع كلّ فاعل اجتماعي بكفاءة تواصلية وتداولية ليكون بمقدوره المساهمة في التواصل والبرهنة والحوار، شريطة أن تراعي ملفوظاته مقاييس المعقولية، وقد ألحّ هابرماس على هذه الشروط لتشكيل نظرية شاملة وإجمالية للحقيقة. وإذا حدث تفاهم بين المتخاطبين،

(1) - إن الذات تشبه الآخر من حيث هو ذات كذلك، والذات الواحدة يمكنها أن تصبح آخرًا، وهو مما صار يعرف تحديدا بمبحث الغيرية (altérité).

(2) - ج. م فيري، **فلسفة التواصل**، ص: 17.

(3) - محمد نور الدين أفاية، **الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة: نموذج هابرماس**، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، وبيروت، لبنان، ط1، 1991، ص: 212.

وجب عليهم في تلفظهم مراعاة ادعاءات الصلاحية التي يقر بها الفاعلون الحقيقة والدقة والصدق...حيث يُصرّ هابرماس على احترام المتلفظين لـمبادئ يسميها مسلّمات في كل علاقة تواصلية، وهي أربعة:

الـمعقولية (verständlichkeit /intelligibilité) إنتاج خطاب تتوافر فيه الصحة التركيبية وتحترم فيه المعايير اللسانية.

الحقيقة (wahrheit /vérité): أي في المقال، سيكون القول عن وقائع حقيقية غير مستوحاة من الخيال.

المصداقية (richtigkeit /justesse): التلفظ باعتباره وظيفة لإقامة علاقة مستقيمة ما بين الأشخاص، ويتكفّل هذا الادعاء بموضع تطابق الفعل اللغوي مع مقتضيات مخطط معياري سابق معترف به من طرف المجتمع[1].

الصدقية (warhaftigkeit /sincérité): التعبير عن مكنون الصّدور والـمقاصد والنوايا بأسلوب صادق وواضح غير مـمزوج بالـمداهنة والتلاعب والرغبة في التضليل.

هذا الطَّرح التواصلي للتفاعل بين الناس يـمثل قيمة تأسيسية عند هابرماس وحتّى عند كارل أتو آبل كما سنرى في الصفحات التالية، على المستويين النظري والفعلي؛ ففي هذا المعنى يحتاج العقل النظري والعقل العملي في ما بعد الحداثة إلى تبادل وجهات النظر بين الذات والآخر وإلى إرساء قواعد التبادل المُجدي والحوار البنَّاء الهادف إلى تأسيس معقولية عملية مشتركة[2].

(1) - حسن مصدق، **النظرية النقدية التواصلية**، ص: 146.

(2) - Voir : K.-O. Apel، «Wahrheit als regulative Idee»، in D. Böhler، M. Kettner، G. Skirbekk (sous la direction de)، Reflexion und Verantwortung - Anseinandersetzungen mit Karl-Otto Apel، suhrkamp taschenbuch wissenschaft، Frankfurt a. M. 2003، p p: 171 -172.

ومعلوم أن المناقشة أو المناظرة تُبنى على أرضية توافق معايير وأخلاقيات الحوار وقواعد البرهان المستندة إلى الـمنطق اللغوي. والتداولية كفيلة بـمعالجة الحقيقة بين الأفراد كسيرورة للبرهان والمحاججة من منطلق القضايا اللغوية المتبادلة بينهـم. وبالتالي لا تستقيم الحقيقة «بدون تقديم البرهان عليها، فهي تتم إذا توصَّل الفرقاء إلى اتفاق قائم على شروط اللغة الـمعيارية (فالتوافق مفترض في اللغة ذاتها). أي لا يستقيم لها اعتراف إلاَّ باحترام شروط الصدق والـمصداقية والصلاحية والـمعقولية»[1].

خاتمة:

نستشفّ مـمَّا ذكرناه باقتضاب من تحديدٍ مفاهيمي للتداولية الصورية عند يورغن هابرماس أن هذه المقاربة تفلح إلى أبعد الحدود في معالجة الإشكالات النظرية في العلوم الإنسانية والاجتماعية. وقد استلهمها هابرماس لتوسيع دائرة النظرية النقدية عن طريق نظرية تداولية اجتماعية أكثر تنظيما واتساقا، باستناده إلى اللغة وبلورته لنظرية الفعل التواصلي، وبذلك مكنته اللغة من إحداث قطيعة مع الطروحات التقليدية في العلوم الاجتماعية المتعلقة بالوعي والفعل والممارسة[2].

كما يمنح هابرماس منطق الخطاب بين المتواصلين بُعدًا أخلاقيًا ويقيم عبر العقلانية التواصلية جسورا للتفاهم والتحاور ويخلق أرضية للاختلاف لا الخلاف في الآراء وتداول الحقائق، مُقصيا أي تصور

(1) - حسن مصدق، **النظرية النقدية التواصلية**، ص: 143.

(2) - الزواوي بغوره، **الفلسفة واللغة: نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة**، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2005، ص: 209.

أحادي أو رؤية متغطرسة للحقيقة. وبهذا، فعندما تكون الحقيقة ثمرة حوار بين المعقولية والعقلانية، بين العالَم والإنسان، وبين الإنسان والإنسان، فستكون متسامحة في غالب الأحيان. هذا لا يعني أن الحقيقة عندما تتصف بالتسامح تتخلى عن صرامتها في مراعاة الشروط المنهجية والمعرفية للوصول إليها[1]، بل يعني فسح المجال لتكون للحقيقة عدة أصوات، وتسهيل الفرص للإنصات إليها والحوار معها.

(1) – Habermas، L'éthique de la discussion et la question de la vérité، Paris، 2003، p.130

الفصل الرّابع

إتيقا الاختلاف وموجات النّقد النّسوي

- الغيرية وإتيقا الاختلاف: تجليات الموجود في فلسفة إيمانويل ليفناس
- الهوية النّسوية وتفكيك الجينالوجيات الذّكورية: نحو أنطولوجيا جديدة عند لوس إيريغاراي (Luce Irigaray)
- الرّمزي وقلق الأنثوي: سياسات النّسوية بين جوديث بوتلر وجوليا كريستيفا
- الثورة قبل كل شيء هي داخـلية: في حوار مع جوليا كريستيفا

الغيرية وإتيقا الاختلاف:
تجليات الموجود في فلسفة إيمانويل ليفناس

«فكر ليفناس يـجعلنا نحلم بسلب لم يسبق له مثيل: خلخلة اللّوغوس الإغريقي وتحرير الميتافيزيقيا من خلال مناشدة الإتيقا».

Jacques Derrida, «l'écriture et la différence», Ed: Seuil, 1967, p123

تقديم:

يـمثّل إيمانويل ليفناس (Emmanuel Levinas)[1] وجهًا بارزًا في الفلسفة الفرنسية المعاصرة، وواحدًا من الذين تركوا أثراً على المشهد

(1) - وُلد إيمانويل ليفناس في كوفنو بلتوانيا عام 1906 حسب الرزنامة الجريجورية المعتمدة في شتى أنحاء المعمورة، ما يعادل سنة 1905 حسب التقويم اليولياني أو الروماني وهو المعتمد في الإمبراطورية الروسية إبان مولد ليفناس. تلقى ليفناس تربية يهودية تقليدية. عانى ليفناس وأسرته شأنه شأن بقية اليهود خلال الفترة النازية من الاضطهاد والقتل والرّعب مما أدى إلى هجرته مع أسرته إلى أوكرانيا. هاجر بعدها إلى فرنسا واستقر في ستراسبورغ عام 1923؛ حيث واصل دراسة الفلسفة خاصة فلسفة هوسرل التي خصها بأطروحة جامعية. وله الفضل الكبير في نقل أعمال هيدجر وهوسرل إلى اللغة الفرنسية. تميزت كتاباته باهتمام ملحوظ بمبحث الإتيقا والغيرية لذي خطا به خطوات مهمة من خلال مؤلفات محورية . توفي في فرنسا سنة 1995.

الفكري الإنساني، لكنه ظل مغموراً وغير شائع ومعروف في مقابل تلك الشهرة التي نالها دريدا أو دولوز أو فوكو. وما من شكّ أن ليفناس يحظى اليوم بإقبال واسع بين أوساط الباحثين للتفصيل في إرثه الفلسفي ودراسة تصوراته حول الإتيقا. لكن لا يمكننا التغاضي عن الجحود أو التجاهل (بقصد أو غير قصد) الذي مُنِيَ به هذا الفيلسوف اليهودي الليتواني المنبت، الفرنسي الجنسية. فقد ظلّ تراث ليفناس الفائض ثراءً راكداً بين حشد التيارات المعاصرة المترصِّدة للمشهد الفلسفي مثل تفكيكية دريدا أو جينالوجيا فوكو أو هيرمينوطيقا غادامير وغيرهم. «لكن على نقيض الجحود النسبي الذي عاناه تراث ليفناس، ينعم اليوم باعتراف عالمي، يمتدّ إشعاعه حقّا أبعد من الدوائر الفلسفية، ليُلاَمِسَ ميادين مختلفة، مثل النظرية السياسية والنقد الأدبي والتَّأويل والأخلاق»[1]. وأعطى ليفناس مكانة مميزة للغيرية وللآخر، حتّى أصبح هذا الأخير سمة لصيقة وقضية محورية في مباحثه الفلسفية. فمن غير الأخلاق إقصاء الغير أو تهميشه أو إدماجه في سياج الذاتية. ليدعُو في جلّ كتاباته ضمنا أو تصريحا بمحاربة الانكباب على الذاتية الثابتة وتغيير الرؤى الميتافيزيقية نحو الآخر. يُطالب ليفناس في فلسفته الأخلاقية وتنظيراته للغيرية بإعادة الاعتبار في تعاملنا مع الآخر، في مسؤوليتنا تجاهه، في الحقّ بالاعتراف به، في احترامه كآخر مختلف عني، والإصغاء إليه والحوار معه.

فلسفة ليفناس الإتيقية هي محاولة للتقرّب والدنوّ من الغير اللامتناهي. بفتح صفحة أخلاقية جديدة معه، هي «وصلٌ بعد فصلٍ» بين الذات والغير

(1) - «ليفناس من الموجود إلى الغير»، تحت إشراف: جويل هنسل، ترجمة: علي بوملحم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2008، ص: 11.

عبر التّذاوت والتّفاهم والتّحاور والتّخاطب واللاّعنف والمسؤولية المتبادلة. هذا ما سيفرز أساليب سِلْميّة وسلوكات سَلِيمة وأخلاق سامية، فقد يخطئ الواحد ويصيب الآخر، لكن بالتفاهم المتبادل ستزول العوائق وينصهر التّهميش وتذوب مشاعر اللاعتراف التي تحول دون اقترابهما، فبشكل عقلاني وسلس وأخلاقي سيصل الأنا والهو إلى سُبل لتصحيح الأخطاء التي قد يقع فيها كل واحد منهما، ويتجنّبا بذلك العراك والسباب أو القتل والسفك. فيدٌ واحدة لا تُصفّق، يدٌ واحدة بإمكانها الضرب والطعن فقط. وبذلك تتصدَّر إتيقا الغيرية عند ليفناس مقولاته الفلسفية، لتُعدّ سمة تـميز فلسفته عن نظيراتها التفكيكية والهيرمنوطيقا. وجعلت هذه المقولات الإتيقية من ليفناس فيلسوفا متميزا يُلقَّب في الوسط الفكري بفيلسوف الإيتيقا أو فيلسوف الغيرية.

1 ـ الأخلاق بـمثابة «الفلسفة الأولى»:

أسَّس ليفناس لأخلاق جديدة -شأنه في ذلك شأن الفيلسوف روزنتسفايغ (Rosenzweig Franz) - باهتمامه بالـمهمّش والـمسكوت عنه، واحتفاء بالغير الذي احتوته المركزيات الغربية في قلاع الذاتية. بذلك ينتقل ليفناس من الحرية إلى الأخلاق أو من الوعي إلى الوجه منتقدًا الفلسفة الظاهراتية التي رأى فيها مرتعا للحرية (فهي فلسفة قائمة على ذاتية وفردية حرة) واختزالا فاحشا للغير. إنّ النزوع الشديد نحو الوحدة والأحادية والذي رافق التقاليد الفلسفية والميتافيزيقية الغربية منذ القدم باهتمامها بالعقل والذات أو الأنا، يُشكّل طرحا خطيرا أخلاقيا بإقصائه للكثرة وللهو أي الآخرين في الوجود. هنا تبرز فلسفة ليفناس الأخلاقية بجرأة وشجاعة لتعطي للغير منزلة مهمّة في الفكر الغربي المعاصر. إتيقا

ليفناس سبيل مغاير لا يمجّد الأحادية بقدر ما يقف ضدها (un contre)؛ إنه تمادي على المركزيات بإثارته لعلاقتنا مع الآخر، باستحقاقه للدرس والفحص، بأصالته إلى جانب الذات. وما يُراهن عليه ليفناس (ويشترك معه في هذه الخلخلة والزحزحة فلاسفة التفكيك والاختلاف أيضا) «هو تخطّي منطق التنافي والتخاصم وتفكيك قلاع الهويات المتكتمة على ذاتها ومدّ جسور التواصل والتّصافي بين الذوات والأمم من أجل تحقيق مجموعة من التفاهمات وإنجاز جملة من التشاركات قصد بناء الهوية الإنسية الكونية المؤهلة لتحمل مسؤولية المحافظة على الحياة الأرضية وتحقيق وصية الاستخلاف والائتمان والتعمير»[1].

لذلك ينتقد ليفناس العقلانيات الغربية؛ فهي لم تنتج لنا في مناداتها بالحرية إلاّ الحروب وويلاتها؛ فإذا «كانت السيرورة التاريخية تشهد لدى هيجل على الروح المطلق، فإن روزنتسفايغ ينطلق من الواقع التاريخي لقارة غرقت في حرب طاحنة، لكي يحاكم هذه العقلانية التي يتحدّث عنها هيغل والتي لم تتورّع عن الدفاع عن الحرب وشرعنتها، إذ يرى هيغل أن أشدّ ما يهدّد روح الشعب هو الأنظمة المنعزلة أو بلغة أخرى: الفردية. وحتى يتم المحافظة على روح الشعب يتوجب على الحكومة أن تهز دواخلها من حين لآخر عبر الحرب»[2].

---

(1) - زهير خويلدي، «فيلسوف الغيرية: الأنا والآخر وجهًا لوجهٍ»، جريدة العرب الأسبوعي، لندن، ع 15/ 12/ 2007، ص: 10.

(2) - رشيد بوطيب، «نقد الحرية أو التاريخ المنسي للتفكيكية»، في كتاب «جاك دريدا: ما الآن؟ ماذا عن غد؟ الحدث، التفكيك، الخطاب»، إشراف: محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف، الجزائر، ودار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2011، ص ص: 305 و306.

لذلك يعتبر ليفناس الأخلاق هي فلسفة أولى[1] هي أخلاق للأخلاق مثلما وصفها دريدا. عند ليفناس، الإتيقا ليست من شُعَبِ الفلسفة، بل هي الفلسفة الأولى: «كما في كل كلام، تقوم بكونها موجهة أو مقدمة إلى الغير. ليست الفلسفة ممكنة إلاّ بنمط محاورة. ولكن كلمتها الأولى والأخيرة تكون نظرا بجميع ما يقوله الفلاسفة للأغيار (بما فيهم أنفسهم بصفتهم مستمعين لأفكارهم) في فكر مترجم بالتأكيد، ولكنه واع من رجوعه إلى الغير. إذا فكرت فيك، فإنني أشتاق على الأقل إلى أن أقدم لك ما بدا لي حقا بنظرك»[2].

لا تعني مقولة ليفناس «الإتيقا هي الفلسفة الأولى والأخيرة» أن يُحْدِثَ قطيعة مع الإطار الوجودي للفلسفة، فلم يَـرُمْ إسقاط أو هدم أركان الصّرح الأنطولوجي من خلال مقولته تلك، فالإطار الأنطلوجي للفلسفة لم ينقطع. وقد استطاع ليفناس تقديم فكرة كمراجعة أساسية لعلم الوجود التقليدي، وحتى علم الوجود الهيدجري. وأغنانا بدل ذلك بعلم الظواهر الغيرية على اعتبار المشاكل المركزية لعلم وجود جديد[3]. وهو ينتقص بذلك الـمباحث الأنطلوجية التي سبقته في كونها غير قادرة على إدراك الغيرية وأبعادها الأخلاقية، وأنها تتعامل معها بعنف، فتزدريها وتصنّفها في مصاف الـمهمّش والغريب، وتقحمها إقحاما داخل منطق التّكوين الذاتوي الدّاخلي. فالأخلاق التي يدعو لها ليفناس مناهضة للخطاب

---

(1) – Emmanuel Lévinas، Éthique et Infini، Le Livre de Poche، Biblio-essais، 1992، p. 71.

(2) – «ليفناس من الموجود إلى الغير»، تحت إشراف: جويل هنسل، ص: 113.

(3) – المرجع نفسه، ص: 98.

المؤسّساتي المناشد للحرية والوعي المكون، ورافضة لكل ميتافيزيقيا غير خلقية وبين علم أخلاق سيسبق الميتافيزيقيا. «إن الميتافيزيقيا الليفناسية كما وراء نظرية الموجود كجسم، هي علم أخلاق، وهذه الهوية هي الفلسفة الأولى»[1].

بهذا خاض ليفناس في فلسفة الأخلاق برؤى جديدة تدور محاورها حول التسامح والخير والمحبة والاعتراف والاحتفاء بالغير الغريب عنا. فصاغ في كتابته المعقدة والمميزة هدفا عاليا جدا: «الموجود هو الغير، والفلسفة هي طريق الغير إلى الله»، إنَّ «الغير قبل الذات، قبل الأنا، قبل التجربة، وقبل العالم، هو المشروع الأصلي، وكما يُقال هو المسلّمة المولدة في فلسفة ليفناس. الغير هو الموجود الذي يتظاهر، وعظمة الغير تظهر على الوجه»[2].

2 ـ إتيقا ليفناس: من الوجود إلى الموجود:

لا يُصنَّف ليفناس كفيلسوف ضمن دائرة الممجدين للتقليد الفلسفي الغربي (أو المركزية الغربية). مُخالفًا بفلسفته الأخلاقية التيارات الفلسفية السائدة في عصره؛ فهو «يذهب غالبا عكس تيار الميول التي سيطرت على النقاش الفكري إبَّان سنوات ما بعد الحرب. وفي عصر كانت فلسفة هيدجر تُحْدِث عددا من المنافسات في فرنسا، كثّف ليفناس نقده لفكر يعطي الأولوية لمشكلة الوجود على مشكلة الإنسان»[3].

(1) - ليفناس من الموجود إلى الغير، إشراف: جويل هنسل، ص: 107.
(2) - المرجع نفسه، ص: 136.
(3) - المرجع نفسه، ص: 10.

فلسفة ليفناس شبيهة بالفلسفة اليهودية الـمناهضة للكليانية والأحادية مُعيرة العلاقة بالآخر واستعادته فلسفيا؛ حيث أسَّس لأخلاق جديدة خارجة عن سلطة النظام ومركزية الكلية. ولذلك هاجم ليفناس التقليد الوجودي خاصّة مع هيجل وهيدجر، فـ«لا من أجل أن يبيّن بإعجاب أشكالاً كثيرة من كائنية الموجود، وإنما ليملك إدّعاء حصر عالم الحس بعلم وجود كلي. بسبب قصده أن تجمع كلّ أشكال الموجود في مماثلات الكلّ، نفى منها غيرية الغير الشاذّة، الأنا، الله، الموت، التاريخ، الحرية، الأخلاق، وكل ما يمكن أن يدلّ على ما هو وراء الكلياني»[1]. فتُنْكِر إتيقا ليفناس تملُّك الذات لذاتها، ويبرز وجودها في توْقها للغير والرغبة في التقائه والتقرب منه والاجتماع به، إنه اتجاه صوب الخارجية. هنا تبرز فكرة اللامتناهي المتعلقة بتجربة الغيرية وبالعلاقة مع الآخر بوصفها علاقة اجتماعية تتمثل في الاصطدام مع وجود خارجي بإطلاق، لاتناهي هذا الوجود لا يمكن أن يحتوى الآخر ويكون هذه الخارجية التي تظهر في المقاومة المطلقة التي يبديها الوجه ضد كل موضعة. «إن الانفصال الجذري بين الأنا والآخر غير مـمكن لأنه من المستحيل على الأنا أن يتموضع خارج تضايفه مع الآخر، كما أن الغيرية غير ممكنة إلاّ إذا كان الآخر آخرا بحق. إن الأنا ليس موجودا دائما مع نفسه بل يحاول أن يجدّد هويته عند كل نقطة يلتقي فيها بالأغيار. إن الآخر بإطلاق هو آخر الذات ولا يمثل عددا بالنسبة لي والجمعانية التي تجعلني أقول أنت ونحن ليست مجرد جمع للأنا؛ لأن الأنا والأنت ليس هنا أفراد لمفهوم مشترك. إن غياب عنصر هو الذي يجعل الآخر آخرا والغريب هو الحرّ من كلّ تقييد وسيطرة وهو الذي يحدث اضطرابا في الذات عند كل مقابلة»[2].

---

(1) - ليفناس من الـموجود إلى الغير، إشراف: جويل هنسل، ص: 100.

(2) - زهير خويلدي، «فيلسوف الغيرية: الأنا والآخر وجهًا لوجهٍ»، ص: 11

لقد أعاد ليفناس الاعتبار والأهمية المغيبة لكثير من المواضيع ذات الصّبغة الأخلاقية والبعد الإنساني مثل الصّداقة والمحبة والعطاء والتكفير عن الأخطاء والغفران وغيرها. بعبارة أخرى، لقد زوّد ليفناس علم الوجود بما ينقصه من لمسات أخلاقية ومسحات إنسانية في مناداته بإنسانية الإنسان الآخر «l'humanisme de l'autre homme». إن التمعن في الأخلاق وإثارة قضايا إنسانية هو الذي صوّب مسالك ليفناس من علم الوجود إلى فلسفة الأخلاق، من الذات والوجود (L'être) إلى الغير (L'autre)، من الأنانة إلى المجتمعية.

لذلك ناهض هذا الفيلسوف الميتافيزيقا الغربية في معناها الميتافيزيقي. هذه الأخيرة التي سَعَت جاهدة إلى دمج كل شيء ضمن دائرة المعرفة الموضوعية السببية وهمَّشت بالمقابل الذات ووقعت في الخلط بين الطبيعة والفكر والتاريخ والبنية، فاهتم ليفناس بما أبقته هذه الميتافيزيقا خارجها من مشاكل وقضايا متناولاً المواضيع التي أسقطتها من حسابها وهمشتها مثل الغيرية والجسد والوجه»[1].

فعلم الوجود التقليدي قدّم مفاهيم عن الذّوات في هيئتها الأحادية المقاومة والمُتصدّية للآخر، تلك المقولات الأنطولوجية هي تزكية لخطاب التسلّط والتمركز والقوة، وكل ذلك سيؤدّي لا محالة إلى الحرب والعنف. وتلك المفاهيم المقدمة للكائن الموجود ستجعل منه مستقلا بذاته وراضيا كل الرِّضى عن ذاته عينها ما سيعزّز جهله بالآخر واحتقاره ونبذه. فلن يحدث اعتراف بالغير مادام الهمّ الوحيد للإنسان أن يستمرّ في الوجود فإن ذلك يحمله حتمًا على مقاومة الإنسان الآخر الذي يظهر

(1) - زهير خويلدي، «فيلسوف الغيرية: الأنا والآخر وجهًا لوجهٍ»، ص: 10.

له وكأنه غريب عنه كل الغرابة ووجب تجاهله. لذلك تجاوز ليفناس التقاليد الفينومينولوجية في مباحث الوعي والأنا، أو العماء الأخلاقي عند هيدجر؛ حيث «الذات لا خصال لها أو لا ذاتية لها داخل كلية الكينونة. وهو بذلك يناقض كل ميتافيزيقا التاريخ الهيجلية، التي تمثل بالنسبة إليه جوهر الكلية بامتياز، كلية تضحي بالفرد لمصلحة النظام، ولا تؤسّس للأخلاق إلاّ ضدّ الفرد»[1].

وإذا كان هيدجر قد أسَّس لعلاقة محايدة بين المخلوقات بإعطائه أولويَّة للوجود على الموجود، يهتم ليفناس بالعلاقة الأخلاقية أكثر من نظيراتها. منتقدًا الطّرح الأنطولوجي الهيدجري ومُنحرفًا عن مقولاته الوجودية بمقال نشره ليفناس عام 1934 بعنوان «التملّص l'évasion» خلص فيه إلى أنّ «الذات منسحقة من طرف الوجود وبقائها في خدمة النسق ولاكتشافه فظاعة الممارسات اللاإنسانية التي يحملها التاريخ إلى الناس وسبب هذه الفظاعة هو ما يحمله الإنسان من كره وحقد على الإنسان الآخر وتفشّي النزعات العنصرية التي تعتمد على مبادئ الإقصاء والتمركز على الذات واستئصال المخالفين وتصفيتهم جسديا ومعنويا»[2].

فحين يلتقي الإنسان بنظيره، سيتمّ القضاء دون شكّ على أنانية الإنسان والتفكير في ذاته دون الاعتراف بأحقية الآخر. في عملية الاعتراف هذه سيحدَّد بدء الوجود البشري للإنسان. ما من ريبة في أن هذا الكشف يكون متبوعا بمغامرة ومخاطر كبيرة في التعرّف على الآخر ومواجهته، ستكون

(1) - رشيد بوطيب، نقد الحرية أو التاريخ المنسي للتفكيكية، ص: 305

(2) - زهير خويلدي، «فيلسوف الغيرية: الأنا والآخر وجهًا لوجهٍ»، ص: 10.

بلا شكّ مجازفة محفوفة بالخطر لكن يجب القيام بها[1]. وإتاحة الفرصة للآخر للقاء والتعارف والتحاور هي علة لخروج الذات من عزلتها وتوحدها. إن الغير سيتقاسم مع الذات هذا الفضاء الإنساني الرَّحب؛ حيث الخير والوئام والأخلاق الطيبة، وسينزل الذات من وعيها وعليائها، من الأبراج العاجية التي يتمركز فيها وجود الذّات وتمركزها حول نفسها. يذهب ليفناس أبعد من هذا؛ فالحضور أمام الآخر هو التَّـعرُّض للمخاطرة والمغامرة، هو الانتقال من سمات الاكتمال والاطمئنان إلى مشاعر العطب والريبة: «فالواحد يتعرَّض للآخر كما يتعرَّض جلد الإنسان للذي يريد جرحه، أو كما يتعرَّض الخدُّ لمن يريد لطمه»[2].

نراهن مقولات الميتافيزيقا الشّمولية على الأخلاق الإنسانية مقابل كسب الحريات التي لا تَـتَّخذ وجودها إلاَّ في ظلّ نظام كليّ وعام (الأسرة، المجتمع، الدولة..). «وإذا لم يُضَحِّ الفرد بفرديته لمصلحة نظام عامّ، فلن يكون بمقدرته أن يصبح جوهراً أخلاقيا، والحرب هي بالتالي أحد الطرق المؤدية إلى الأخلاق وإلى الالتحام بالكوني»[3].

أما الأنطولوجيا التي يبتغيها ليفناس فترتكز على أخلاقيات علاقة الذات بالغير والطيبة التي تكتنف علاقتهما: أنْ تكون، هو أنْ تكون للآخر، أي أن تكونَ طيّبًا. يقول ليفناس: الطيبة هي التعالي بذاته، في مغامرة مطلقة، وبتهوُّر أصليٍّ[4]. للآخر حقوق وامتيازات هي مسؤولية أخلاقية

(1) – Emmanuel Lévinas، Autrement qu'être ou au-delà de l'essence، Paris، Le Livre de Poche، Biblio-essais، p. 190.

(2) - Ibid، p. 83.

(3) - رشيد بوطيب، «نقد الحرية أو التاريخ المنسي للتفكيكية»، ص: 306.

(4) – Emmanuel Lévinas، Totalité et Infini، Essai sur l'extériorité، Paris، Le Livre de Poche، Biblio-essais، 1992، p. 341.

على رقابنا تحتم علينا محبة الغير والتعامل بطيبة وأخلاقية وإنسانية معه، وهو تحصيل علاقة مع اللامتناهي، في علاقة لا تكترث الذات بذاتها قبل اهتمامها بالآخر، إنّ «الطيبة تقوم باعتبار الآخر أهم من الذات»[1].

وقد أتى هذا الانشقاق الليفناسي عن الإطار الأنطولوجي بعد تردُّد؛ حيث وظّف ليفناس في الكلي واللانهائي الأساليب الأنطولوجية من قبيل (الموجود، الموجود الحق، التجربة، الذات...) لكن سرعان ما عبّر عن إسقاط الموجود بوضوح كحلّ للمشكلة المبدئية، في الخلاصة الثانية من الكلي واللامتناهي (ص: 278)، وفي خلاف الموجود (ص: 04)[2].

3 ـ التراث اليهودي وفلسفة الأخلاق الليفناسية:

ليفناس اليهودي الـملّة الذي خاض في تحليل ووصف الخطاب التلموذي في أكثر من عمل له، يستحضر في فلسفة الأخلاق التقاليد الدينية الضاربة في القِدَم، كما تتسلّل إلى أساليبه الفلسفية تقنيات الحداثة ذات الطابع المختلف والمتميز. فنجد كتاباته تتّسم بتفرّد ورنّة وغرابة وإبهام في كثير من المواضع. ونميّز في خطابه الإتيقي مزجا بين الطابع التلموذي والإنجيلي مُصاغًا في قوالب عقلانية. فقد رجع إلى «المنابع اليهودية، مادًا جسرًا بين تعاليم الفلاسفة وتعاليم التلموديين، متنبهًا للأضواء الحلقية التي تمزّق أحيانا سماء تقليد غربي واع منذ الأصل إن «الخير أبعد من الوجود»، مُحترسًا من جعل الأخلاق خاصة إتنية أو دينية حصرية، ودعا لإعادة التفكير في معاني كلمات الإنسانوية والسلم والطبيعة والعدالة وحتى للحب»[3].

(1) – Emmanuel Lévinas، Totalité et Infini، Essai sur l'extériorité، p. 277.

(2) - يُنظر: ليفناس من الموجود إلى الغير، تحت إشراف: جويل هنسل، ص ص: 102 و103

(3) - المرجع نفسه، ص: 10.

إنّ الشّحنة الكبيرة التي دفعته للتفكير في عالم الحياة، في «الآخر» ومسؤوليتنا تجاهه كان قد استلهمها من التراث اليهودي الـمستنير «وخاصة تأويلات حاييم فولوزنار الـمتحرّرة للتوراة واعتباره هذا الكتاب «الكلمات الأولى التي ينبغي أن يصرّح بها من أجل أن يكون للحياة الإنسانية معنى»[1]. هناك ارتباط قويّ وحضور كثيف للتراث اليهودي: الديني واللساني والفلسفي. وتمتزج كتابة ليفناس الإتيقية بالألفاظ الوجودية والإيقاعات الدينية، فهو «دائما في ارتباط مع تراثه اليهودي، الديني منه والفلسفي واللغوي، وأعني باللّغوي اللغة العبرية التي يتردَّد صداها بقوّة داخل الكتابات الليفناسية ومنها يمنح مفاهيمه المركزية كالمسؤولية والآخر والوجه والرب والعلاقة إلخ..»[2]. لذلك خرجت مقولاته الأخلاقية ذات صدًى سمعي وروحي قوي الأثر على الإنسان، وأكيد أنّها إتيقا وفلسفة متسامية وخيّرة إلى أبعد الحدود. ولا يمكننا بأيّ حال من الأحوال إنكار الاهتمام الكبير الذي أوْلاَه ليفناس للأخلاق، أو نصنّف تلك المقولات الروحية والإتيقية ضمن دوائر دينية أو لاهوتية. وجب في ذلك الفصل بين كونه «مُنظِّراً للأخلاق» من جهة، و«مفكّر ديني» من جهة أخرى، فالتعاليم التلمودية والمنابع العبرية تُعدّ قوة إيحائية للخطاب الأخلاقي عند فيلسوف الغيرية.

4 ـ المسؤولية الأخلاقية نحو الآخر:

المسؤولية علاقة أخلاقية تقوم بها الذات من أجل الآخر، ولا ينبغي فهم قرب الغير مني أنّي أعرفه، أو أنه قريب مني مكانيا أو تصلني به روابط قرابة أو انتماءات مشتركة، «بل يُفهم قُرْبُ الغير على أنه قريب مني بالأساس

(1) - زهير خويلدي، »فيلسوف الغيرية: الأنا والآخر وجهًا لوجهٍ«، ص: 10.
(2) - رشيد بوطيب، «نقد الحرية أو التاريخ المنسي للتفكيكية»، ص: 295 و296

لكوني أشعر - بما أنني موجود- بأنني مسئول عنه. إن بنية هذه العلاقة لا تشبه العلاقة القصدية التي نكونها في مجال المعرفة مع موضوع ما، أيّا كان هذا الموضوع، حتى وإن كان إنسانيا. فليس مَرَدّ القرب هو كوني أعرف الغير، لأنّ الرّابط الذي يربطني به لا يتحقّق إلاّ كمسؤولية، سواء قبلت أو رفضت، سواء عرفنا كيف نتحمّل مسؤوليتها أو لا سواء استطعنا القيام بشيء ملموس تجاه الغير أو لم نستطع ذلك»[1]. إنَّ ما يضفي السّمة الأخلاقية على الوجود الإنساني هي المسؤولية تجاه الإنسان الآخر. فـ«المطلوب هو التّعبير عن هويّة الأنا انطلاقًا من المسؤولية»[2]. وهذه المسؤولية هي التي تُعطي معنى ودلالة وعظمة للوجود البشري. هذه المسؤولية هي وليدة الشّعور بالرّعاية والاهتمام بالآخر، وسينجم عن هذه الرّعاية الأخلاقية «وسط تتشارك فيه الذات والآخر بالتساوي بالتعبير عن الرّغبة في العيش معاً سويا، في حالة المتبادل بهشاشة وضعنا، وأخيرا بأننا مائتون وفانون»[3].

وهكذا لا ينفكُّ ليفيناس يدافع عن الآخر الذي تحدّث عنه في تأسيسه لفلسفة الأخلاق، وقد جاء هذا الاهتمام بالغيرية كبديل للذات والأنا التي غرقت الأنطولوجيا في فحصها ودرسها. فيُعلي من القيمة الأخلاقية للمسؤولية التي تحملها الذات على عاتقها تجاه الغير. والمسؤولية بمثابة اصطفاء، فواجبي في لقائي بالآخر هو عدم التّهرب أو التنصل من مسؤوليتي تجاهه، وأصبحُ بذلك مدينا له[4].

---

(1) – Emmanuel Lévinas، Éthique et Infini، op.cit.، p. 103

(2) – Ibid، p. 97.

(3) - بول ريكور، «الذات عينها كآخر»، ترجمة وتقديم وتعليق: جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2005، ص: 379.

(4) – Emmanuel Lévinas، Humanisme de l'autre homme، Paris، Le Livre de Poche، Biblio-essais، 1994، p : 53.

ليفناس الذي تأثر أثرا بالغا بالأدب الروسي، قد نضح منه كثيرا ومزجه في أساليبه الفلسفية. فغالبا ما نجده يستشهد بما قاله أحد الشخوص في «الأخوة كارامازوف» لدوستوفسكي: «كل واحد منا هو مذنب أمام الجميع ولأجل الجميع ولأجل كل شيء، وأنا مذنب أكثر من الآخرين»[1]. في لحظة اللقاء مع الآخر الغريب عنِّي، الذي ليس أنا، في لقائنا وجها لوجه، في مناداته لي واقترابه مني، تتجلَّى الأخلاق الإنسانية في مراعاة مسؤولية الذات تجاه الغير. عندما نكتشف وجه الآخر لا يمكننا التَّغاضي عنه أو تجاهله إنسانيا وأخلاقيا. فعندما يناديني يتوسّل إليّ: ينادي مسؤوليتي؛ فالوجه يفرض ذاته عليَّ؛ «فلا أستطيع الامتناع عن تلبية وسماع ندائه، أو أن أنساه [أو أتجاهله]، أو أن أتخلَّى عن مسؤوليتي أمام بؤسه»[2]. فمسؤوليتي تجاه الآخر تفرض ذاتها عليَّ مَهْمَا كان موقف الآخر مني «أذهب نحو الآخر دون أي اعتبار لتوجُّهه نحوي»[3]. إنّ ذمتي حيال الآخر تبقى غير بريئة حتى لو كلَّفني ذلك حياتي؛ لأنني مسئول عن الآخر مسؤولية غير مشروطة، دون ردّ للمقابل أو اعتراف بالجميل، فالمبادلة تخصُّ الآخر وحده[4].

لقد صاغ ليفناس ماهية الغير ومواجهته للذات بلغة إيتيقية؛ فعندما يأتيني الغير في زيارة أو يحاورني أو يخاطبني فستتولد داخلي التزامات

---

(1) - Dostoïevski، Les frères Karamazov، Paris، Gallimard، 1948، p. 264.

(2) - Emmanuel Lévinas، Humanisme de l'autre homme، op.cit، 1994، p. 5253-

(3) - Emmanuel Lévinas، Autrement qu'être ou au-delà de l'essence، Paris، Le Livre de Poche، Biblio-essais op.cit.، p. 134.

(4) - Emmanuel Lévinas، Éthique et Infini، op.cit.، p. 9495-.

أخلاقية تتجلّى في أن أكون دائما موجودا من أجل الآخر حتى في لحظات الاحتضار؛ فـ«الاقتراب والتآزر هو إكمال للنّقص الذي تعاني منه الذات، «عدم التساوي في المقدرة تُعوّض عنه مشاركة حقيقية في التبادل، هذه المشاركة التي تلجأ في ساعة الاحتضار إلى الهمس المتبادل للأصوات، أو إلى التشابك الطويل لليدين، وشدّ كلّ واحدة على الأخرى»[1]. إنّ عظمة الغير ومحبتي له تجبراني على أن أكون جاهزا وحاضرا وموجودا من أجله. لذلك فإنني مسئول تمام المسؤولية عن معنى حياته، و«هذه تعابير من أجل الإفصاح بلغة وصفية عمّا أدركه عندما ينتصب الغير أمامي. إن الوجه الخلقي لهذا اللقاء يأمرني ويقتضيني»[2].

يكمن فعل الكينونة في عدم التهرب أو التبرؤ من مسؤولية الكائن تجاه غيره، تتعدّى المسؤولية أخلاقيا العلاقة المؤسّسة على التبادل أو الاعتراف؛ أي أن أتجه نحوه بطريقة تجعلني، بمعزل عن العلاقات المتبادلة التي سوف تقوم بيني وبين قريبي، أقوم بخطوة إضافية وأخلاقية نحوه[3]. كما قلنا ستكون مسؤولية الذات تجاه الآخر الغريب غير مشروطة.

كما تحمل مسؤولية الذات أمام الغير دلالات المحبة والسلام، فهي مناداة للّاعنف في وجه الحروب التي تفتك وتسفك دماء البشر وتحصد الأرواح وتنشئ المدافن. ليس السلام نهاية للحرب أو ختاما للاقتتال، أو انصياع الخاسر للمنتصر؛ «على السلام أن يكون سلامي أنا، بعلاقة تنطلق من الذات نحو الآخر، بالرغبة والطيبة حيث الأنا تقوم وتستمر

(1) - بول ريكور، الذات عينها كآخر، ترجمة وتقديم وتعليق: جورج زيناتي، ص: 377.
(2) - ليفناس من الموجود إلى الغير، تحت إشراف: جويل هنسل، ص ص: 106 و107
(3) – Voir : Emmanuel Lévinas، Autrement qu'être ou au-delà de l'essence، op.cit.، p. 134.

بدون أنانية»[1]. ومن هنا تتعالى فكرة اللامتناهي فوق كل معرفة، هي حاجة تتعلق في علاقتنا بالغير. في محبتنا له وخوفنا من موته وتأثرنا من جراء ذلك وحزننا على فراقه ليس ضيقا وغما من الموت والفناء الذي ينتظر الذات. نتيجة ذلك التأثر هي الحب الشديد والقوي الذي نحمله في مكنون صدورنا وأفئدتنا للغير، الموت هو الخطر الذي يقترب مني كالسِّر. إنَّـه إقبالي على الآخر ومرجعيتي بالنسبة إلى الموت «أننا نلتقي بالموت في وجه الآخر»[2].

5 ـ الإتـيـقا والوجه:

يتّخذ الوجه عند ليفناس دلالة وبعدا جديدا في إدراك الوجود[3]. الوجه لا يقبل الاختزال في الوعي أو الإدراك، إنه لا يرتضي التَّملك أو الاحتواء: «إن الآخر وجه، لغة لا يمكن اختزالها، تتكلّم خارج منطق الحقيقة. الحقيقة مملكة الذّات، إنها دائما حقيقتي، فعل وعي، سياسة تـملك. إنها حقيقة غيورة تجاه الآخرين، لأن الآخر يستعصي عليها، يرفض الجنوح إليها. الوجه هو الآخر الـمطلق، لكن الحقيقة ترفض القسمة، وهي لذلك ترفض الآخر/ الضيافة، وعي مجتث، وعي مغلق، وليست فردية، في كلمة: عنف»[4].

---

(1) – Emmanuel Lévinas، Totalité et Infini، op.cit.، p. 342.

(2) – Emmanuel Lévinas، Dieu، la mort et le temps، Le Livre de Poche، Biblio-essais، 1995، p121

(3) – Emmanuel Lévinas، Difficile liberté ، Paris، Le Livre de Poche، Biblio-essais، 1990 ، p20

(4) –رشيد بوطيب، «نقد الحرية أو التاريخ المنسي للتفكيكية»، ص: 303.

إن وجه الآخر «هو ما لا يمكن أن يصبح محتوى»[1]، فيخرج الوجه بهذا المعنى من الوجود لاعتباره ملازما لمعرفة ما. وعلى العكس من ذلك، فالرؤية هي بحث عن ملائمة، إنها ما يلتهم الوجود بامتياز. لكن العلاقة مع الوجه هي بدءا علاقة أخلاقية. الوجه هو ما لا يمكن قتله، أو على الأقل ما يقتضي معناه القول: لن تقتل»[2].فالوجه عند ليفناس هو «سيّد للعدالة» مثلما يقول ريكور، «أستاذ يُلقّن ولا يُلقّن إلاّ بالصيغة الأخلاقية، إنه يمنع القتل ويُطالب بالعدل»[3].

تمنح الغيرية للوجود معان ودلالات، وتمثل مقولة الوجه مرآة عاكسة لكينونة الأنا، فيبرز الآخر وينعكس من خلال الوجه، لأنّ «الوجه هو الهوية عينها للكائن»[4]؛ إذ ينبغي على الآخر أن يحترمها ويعترف بمنزلتها من خلال تأسيس علاقة «ذات البين» ترتكز على فكرة اللاّتناهي من جهة مناظرة الأنا للآخر وتبادلهما المسؤولية من أجل المحافظة على الحياة على الأرض[5].

تُبْدي فلسفة ليفناس اهتماماً واضحا بالجسد والأنوثة والإروسية، لـما للجسد من دور مهم في العملية التذواتية (Intersubjectivité)؛ في علاقة الذات بغيرها. فأعضاء الجسد هي خير السُّبل في الإبلاغ والتحاور في

(1) – E. Lévinas، Ethique et Infini، op.cit، p : 80.

(2) – Ibid، p : 81.

(3) – بول ريكور، «الذات عينها كآخر»، ترجمة وتقديم وتعليق: جورج زيناتي، ص: 175.

(4) – Emmanuel Lévinas، Entre nous Essais sur le penser-à-l'autre، Paris، Grasset، 1991، p43- P44

(5) – زهير خويلدي، «فيلسوف الغيرية: الأنا والآخر وجهًا لوجهٍ»، ص: 10.

التعبير عمّا يرومه الـمرء بَعْدَ أن يعجز الإنسان واللسان وتستحيل الأقوال والأفعال ترجمة عن مكنون الذوات وبواطنها، يقول ليفناس: «يبدو الجسد دائما وأبدا من أجل أن يكون أكثر من كومة من المادة، إذ يمكن له أن يكون أكثر كثيرا وأقل قليلا من مجموعة أجزائه...الوجه والعينين بوصفها مرايا الرُّوح هي أعضاء التَّعبير بامتياز. لكن روحانية الجسد لا تقطن قدرته على التعبير عن الداخل. الجسد لا يُعبِّر عن الحدث إنَّه هو نفسه هذا الحدث»[1].

إنّ الوجه هو معنى في حد ذاته. أنت هو أنت. وبهذا المعنى، يمكن القول إن الوجه ليس مرئيا[2]. يتطرّق ليفناس للوجه من زوايا أخلاقية، يقول في هذا: «أعتقد أن الولوج للوجه هو فعل أخلاقي يتحقّق دفعة واحدة. فلما ترون أنفا وعينين وجبهة وذقنا، وتتمكنون من وصفها، فإنكم تتوجهون، في هذه الحالة، نحو الغير مثلما تتوجهون نحو أي موضوع. إن أفضل كيفية للالتقاء بالغير هي التي لا نرمق فيها حتى لون عينيه، فحينما نلاحظ لون عينيه فلسنا في علاقة اجتماعية مع الغير. يمكن للعلاقة مع الوجه أن تخضع بالتأكيد لسيطرة الإدراك، لكن ما يُعتبر وجها على وجه الخصوص هو ما لا يقبل الاختزال في الإدراك»[3].

إنّ العلاقة بالوجه هي على الفور أخلاقية، فعندما يحين وقت لقاء الأنا بالغير سيتمّ اكتشاف الوجه في عُرْيِه وغرابته، يتبدّى لنا من خلال عطبه وفقره ويتجلّى في سلامه واستسلامه؛ لأن «الوجه في عريه كوجهٍ يقدِّم لي

(1) – Emmanuel Lévinas، De l'Existence à l'Existant، Bibliothèque des Textes Philosophiques – Poche ، 1993، p117– p124

(2) - E. Lévinas، Ethique et Infini، op.cit، p : 79.

(3) – Ibid، p : 79 –80.

فاقة الفقير والغريب»[1]، وتعاليه، لأن «اللامتناهي تقترب فكرته منّي من خلال معنى الوجه»[2]. «وفكرة اللامتناهي تدلُّ على علوٍّ ونبلٍ وتعالٍ»[3]. رؤية وجه الآخر في تَعالِيه ونُبله تُـوقِد فينا ضمائر الخير متمثلةً في الوَعي باستحالة أو لاإمكانية قتل الآخر؛ فـ«الوجه هو ما لا نستطيع قتله، أو هو على الأقل، ما يقول معناه: «لا تقتل أبدًا». صحيح أنَّ القتل هو فعل مبتذَل حيث باستطاعتنا أن نقتل الآخر. وهنا لا تبدو الأخلاقية كضرورة أنطولوجية. فتحريم القتل لا يجعل القتل مستحيلاً حتى لو كانت سلطة التّحريم موجودة في الضمير الصالح[4].

إن النبل والغرابة والفاقة والعطب التي تعلو ملامح الوجه في عريه التام تقاوم القتل ببرودة فتشلّ الأيدي التي تحمل السلاح، وتكبح إرادات الشر التي تروم القتل. ويظلّ الآخر اللامتناهي أعتى وأقوى من القتل يقاومنا بوجهه. هذا اللامتناهي هو وجهه هو الكلمة الأولى أنْ «لا تقتل»[5]. الوجه هو التعبير الأصلي، هو الذي يقيّد العنف ويؤسس للأخلاق[6]. نستنتج أن ليفناس – ومن خلال مقولة الوجه- يؤسّس للأخلاق، فنظرة الآخر، بمقاومتها القتل، تشلُّ قدرتي وتجرِّد إرادتي من سلاحها. وهكذا، فإنَّ فكرة اللامتناهي لا تتعدَّى على العقل بل تتحكّم باللاّعنف نفسه.

(1) – Emmanuel Lévinas، Totalité et Infini، Essai sur l'extériorité، op.cit، p. 234.
(2) – Emmanuel Lévinas، Éthique et Infini، op.cit.، p. 101.
(3) – Ibid، p. 31.
(4) – Ibid ، p. 81.
(5) – Ibid، p. 217.
(6) – Ibid، p. 223.

لاحظنا أنّ الإنية تشترط الغيرية. ودلالة الانفتاح هذه يُترجمها تجلّي وجه الآخر للأنا، لذلك يُعلي ليفناس من الأهمية الأنطولوجية والإتيقية للوجه معتبرًا أنّ الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يمتلك وجهًا (بما يحمله هذا الوجه من أبعاد أخلاقية ووجودية وروحية)، وهو ما يُميّزه عن باقي الأشياء والكائنات التي تشترك في الملامح والسِّمات نفسها. وتُنكِر مقولة الوجه والجسد الليفناسية فكرة الانغلاق لتدعو إلى الانعتاق من قوقعة الذّات وانحباسها أو انطوائها على نفسها. لأنّ «الجسد ليس ذلك الدّخيل الأبديّ» الذي يحطّم وثبة الفكر الحرة ويعيده إلى شروطه الأرضية كالقبر الذي ينتظره، بل هو الأقرب إلى الذات من باقي أشياء العالم والأكثر ألفة والذي يتحكّم في مزاجنا ونشاطنا وحياتنا النفسية، أليس الجسد هو أساس الإحساس بالهوية «ألا نثبت ذواتنا في هذه الحرارة الفريدة التي تنبثق من جسدنا قبل تفتح الأنا الذي سيدعى التميز عن الجسد؟»[1].

بعبارات أخرى يقاوم الوجه كل شكل من أشكال الوعي أو الحضور والقصدية؛ فيخلخل أنانية الذات ويربكها. تجلي الآخر للذات من خلال بروز الوجه هو مسائلة لوعي الأنا ومنفاها، زحزحة لاطمئنانها الجوّاني؛ فالأنا في مواجهة الآخر هو خارج تلك الطمأنينة وخارج أسوار التماثل أو التطابق الكلي؛ «إن حضور الوجه يعني وجود أمر لا مردّ له، يمنع الوعي من القيام بمهامه. فلا وجه يضع الوعي موضع تساؤل. وذلك لا يرجع إلى الوعي بهذه المساءلة. «فما هو آخر بشكل مطلق» لا ينعكس داخل

(1) – Emmanuel Lévinas، Quelques réflexions sur la philosophie de l’hitlérisme، Rivages poche، Petite Bibliothèque، 1997.

الوعي. بل إنه يقاوم ذلك إلى درجة أن مقاومته لا تتحول إلى جزء من محتويات الوعي. يعمل الوجه على خلخلة أنانية الأنا في حد ذاتها، إنه يحيّر هذه القصدية التي تصوّب نحوه»[1].

تنفتح الذّات على الموجودات الأخرى في الوجود عبر الجسد الذي تستوطنه وتتخذه ملاذا. يرى ليفناس في تمظهر الذّات عبر الوجه والجسد تأكيداً أنها «ليست خارج العالم بل متجذّرة فيه عن طريق الجسد، إنها في البيت؛ حيث مربض الجسد ومأواه، والمأوى ليس القوقعة والعزلة ونهاية الحياة الإنسانية وانغلاقها بل شرطها الضروري وبدايتها، ألم يأتي الأنا إلى العالم داخل البيت وبدأ انطلاقته نحو الوجود من عتبته؟»[2].

بروز الوجه أمامنا واتخاذه الـمواجهة هو عنوان على التحدّي، على الحدّ من الحرية المبالغة للذات، إلى نشدان المسؤولية التي تقع على عاتقي في حقّ الآخر وواجباتي تجاهه. إن الوجه عند ليفناس بروز الذات وتمظهرها الاستثنائي، لا يتعزَّز تعرّفنا على الآخرين وتواصلنا معهم إلاّ عبر ملامح الوجه في غرابته واختلافه، في حاجته وعريه، فخارجية الوجه هذه وعريه التامّ لا يمكن التستر عليها أو حجبها، وبظهور الوجه يتجلى وينكشف الباطن (الذات). يقول ليفناس في ذلك: «إن الوجه الذي يستدعيني ويوجّهني ويدعوني إلى تحمّل مسؤولية لا متناهية تجاه الآخر هو وجه عار ومجرد وملامحه مكشوفة ولا يخفي أيَّ سرّ ورائه فهو موجود خارج عالم الظواهر وكل ما فيه قد ظهر منه، يضع الوجه الذات في علاقة تناظر موازية للآخر وهذا الآخر ليس مجرّد مرآة عاكسة ترى

---

(1) – E. Lévinas، Humanisme de l'autre homme، 1972 ; le livre de poche، 1987، p : 53 54

(2) – زهير خويلدي،»فيلسوف الغيرية: الأنا والآخر وجهًا لوجهٍ»، ص: 10.

فيها الذات ذاتها بل هو كذلك ثقب في عالم الذات يترك فيها بصماته وآثاره عندما يمرّ من أمامها وتنفتح عليه كما يقول ليفناس: «إن الوجه ليلمع داخل أثر الآخر»(1).

يُريد ليفناس من وراء إتيقا الوجه والجسد الابتعاد عن الكلية والشمولية دَاعِيًا للانفصال والتمييز بين الذات والغير، في عبارة «وجه لوجه (face à Face)» أهمية إتيقية في التَّناظر والتقابل بين الذات ونظيرها ؛ لأنه عندما «تتوجّه الذات نحو ذات أخرى فإنها تحاول على التو معرفة من تكون وتفهم ماذا تريد وتقول لها ما تنتظره منها ولن يتسَنّ لها تحقيق هذه المقابلة إلاَّ بمنحها وجهها وبالتعرف على وجه الذات الأخرى، في هذه العلاقة أي أثناء المقابلة بين شخصين نحن لسنا فقط أمام فهم ومعرفة بل أمام وجه لوجه face à face و«الوجه يحدثني ومن هنا يستدعيني إلى علاقة دون قياس مشترك مع قدرة تمتحن»(2).

ليس المهم النَّظر بل بُعد النَّظر والتَّمحص في تضاريس الوجه والتَّدبر في وجه الآخر الذي نراه، فـ«ليس المهم أن نرى بل الأهم أن نبصر في ما نراه» كما يقول هيدجر. ليفناس محقّ في طرحه، فكل وجه له سمات وميزات خاصة به، في طُرق النظر وأساليب التّحديق، وفي ترجمة مشاعر الرّضا أو السّخط، في التعبير عن الفرح أو القرح، في مشاعر الارتياح أو الاستياء. فـ«دلالة الوجه في تجرّده هو في معناه اللغوي خارق للعادة وخارج كل نظام وخارج كل عادة»(3).

(1) – Emmanuel Lévinas، Humanisme de l'autre homme ، op.cit، p69

(2) – زهير خويلدي، «فيلسوف الغيرية: الأنا والآخر وجهًا لوجه»، ص: 10. ويُنظر: Emmanuel Lévinas، totalité et infini، op.cit، p216

(3) – Emmanuel Lévinas، Humanisme de l'autre homme، op.cit، p51– p52

إن الـمقابلة التي تتم بين الوجهين تحمل في طياتها سلاما ومحبة وخيرا تترجمه التحيات الصباحية مثلا، لقاء الذات والآخر وجها لوجه يتطلّب واجبا أخلاقيا وتضحية ومسؤولية يفرضها الآخر عليّ، ومن هنا فهذا اللقاء يتميّز عن الـمعرفة «بكونه يوجّه إلى الآخر تحية وسلاما ويترجم موقفا إنسانيا وليس مجرد لقاء تعارف لأنه عندما أتحدّث مع غيري فإن الأمر لا يتعلّق بتبادل الكلام معه بل باستدعائه واستضافته. هنا ليس الآخر هو الذي يفرض عليه الأنا هيمنته بل ذاك الذي يحافظ على نفسه ويتماسك في خارجيته. إنه الشخص الذي يتحدّث إليه الأنا ويوجد خارجه والذي يستمدّ مرجعيته من ذاته وليس هو فقط موضوع الحديث أو ذاك الـمشار إليه بالـهو»[1]. يترك الآخر من خلال نظرات الوجه في الذات أثرا ووقعاً في النفس واستمالة للعقل وارتسامًا في الذهن؛ فـ«عوض أن يكتفي الآخر بالتكلم مع الأنا وإرضائه فإنه يغرس فيه تخمين ويزرع فيه الشّك ويتركه حائرا مترددا لكن من أين تأتي هذه الصّدمة التي تحصل لي عندما أقع ضحية نظرة الآخر؟»[2].

عندما أبصر وجهَ الآخر، عندما يكلّمني ويحاورني ويناديني أو يحييني يحتّم عليّ الاستدارة. إنَّ الغير يديرني نحوه ليتمكّن من «مواجهتي ومن ثمّ إيقاظي بندائه والنظام الذي يدشنه. إن الطريقة الوحيدة لاكتشاف وجه الغير أو كلامه، لتكريمه هكذا، هي التوجّه إليه كإليكم أنتم الذين بالنسبة لأناي أكون هناك مثل خادمكم»[3].

---

(1) - زهير خويلدي، «فيلسوف الغيرية: الأنا والآخر وجهًا لوجهٍ»، ص: 11

(2) - المرجع نفسه،ص: 11.

(3) - ليفناس من الموجود إلى الغير، تحت إشراف: جويل هنسل، ص: 106

عبر الوجه يسائلني الغير، الوجه واسطة لاستقبال الآخر بشكل مطلق، هذا التجلي سيكون بمثابة أمر بالنسبة لي، وذلك راجع لعريه، ولحاجته. إن حضوره هو الذي يجعلني أقوم باستجابة. لا يحدث للأنا فقط وعي بصورة الاستجابة هته، كما لو أن الأمر يتعلّق بإلزام أو واجب خاص عليها أن تتخذ قرارا بصدده[1].

6. الغيرية وتجلّيها في التخاطب:

إنّ الانخراط في عملية الحوار والمحادثة مع الآخر ستهمل مسألة وجود كل واحد من الطرفين على جهة. ذلك الانخراط هو ارتماء في الكلي ومغامرة لاكتشاف اللانهائي؛ فـ«أنْ تتكلّم هو، في الوقت ذاته، أن تتعرَّف على الآخر وأن تعرِّفه بذاتك [...] هذا التعاطي الذي يتطلَّبه الكلام هو بالتحديد العمل بدون عنف»[2]. ويتغلّب الحوار الشفاف والعقلاني على كلّ شكل من أشكال الانغلاق والاكتفاء بمخزوننا ومعتقداتنا الماضوية البالية، أو كما يقول ليفناس: «اختراق قوقعة العزلة هو وحده الذي يسمح لنا بالنفاذ إلى آخر الوجود بطريقة مغايرة عنه»[3]. وسيشرع أبواب الأنا الموصدة عن طريق اللغة والحوارية نحو الوجود مع الآخر ومشاركته همومه وتطلعاته. ففي دخولنا محادثة مع الآخر تكون الذات قد تحرّرت من عقالها وانفتحت على كل غريب ومختلف عنها. إن اللغة من

(1) – E. Lévinas، Humanisme de l'autre homme، op.cit، 1987، p : 54

(2) - Emmanuel Lévinas، Difficile liberté، Paris، Le Livre de Poche، Biblio-essais، 1990، p. 21.

(3) – Emmanuel Lévinas، Autrement qu'être ou au-delà de l'essence، op.cit، p13

خلال أقوالنا وتداولاتنا مع الآخر تُحدِث انقلابا آخر داخل الذات. عندما يتحدّث موجودان سيبدأ التبادل في لحظة معينة وينطرح بطريقة مستقيمة ثم يتوقّف. حيث يتعلّق «زمن التبادل بالحاضر من أجل المستقبل؛ أين ينكشف المعنى تدريجيا، إذ يشهد القول على الزمن بشكل مغاير عندما يمزّق الإيقاع الخطي للقائل»[1].

تجعل اللغة (وهي وساطة بين الأنا والآخر) العلاقة بين المتحاورين ممكنة لتسمح بتبادل المعارف والمعلومات بينهم وتحقّق التواصل بين جميع الفرقاء؛ لأنه حتى في حالة اندلاع النزاع والصراع بين مجموعة من الأطراف فإن اللغة تظلّ في قلب الأحداث وتبقى الوسيلة الوحيدة لإجراء مفاوضات للخروج بتسويات ظرفية وتوفيقات واتفاقات مرضية لكل الأطراف. «يمكن أن نسمّي حوارا هذه المقابلة التي يدخل عبرها المتحاورون إلى فكر الآخرين حيث يعطون للحوار قيمة. ويمكن أن نسمّي اجتماعية وحدة أشكال الوعي المتعدّدة الداخلة في عين الفكر»[2].

تتجلّى المسؤولية الأخلاقية لسانيا في الخطاب والحوار بين الهويات والغيريات؛ ففي الشُّروع في تخاطب مع الآخر يستلزم ذلك مني الاستجابة لندائه في التواصل معي. «إن الحوار يُخرج المرء من وحدته الصمّاء الفارغة أي من أنانته ويقحمه ضمن الكلية التي هي نتيجة إجماع المتحاورين على الحقيقة وهي ليست تطابق بين العقل والواقع بل رفع المتحاورين للغطاء عن أسرار الواقع لرؤية وجهه الحقيقي طالما أنّ

---

(1) - زهير خويلدي، «فيلسوف الغيرية: الأنا والآخر وجهًا لوجه»، ص: 11

(2) - Emmanuel Lévinas، De Dieu qui vient à l'idée، Bibliothèque des Textes Philosophiques – Poche، 1998 p216–p217

العلاقة أنا-أنت هي مكان حدوث الإتيقا وطالـما أنّ الأنا أثناء مقابلتها بالآخر تأخذ بعين الاعتبار الكلّ أو تطمح إلى أن تتكلّم باسم الكل ولا تكتفي بالكلام عن الفرديّ الجزئي»[1].

يتعدّى تبادلُ أطراف الحديث تبادلَ المعارف ليحقّق الغرض التداولي والتفاعلي بغاية إحلال السلام والمحبة والعدالة بين «الأنا والأنت» بتقديم الحجج وإرساء النقاش الهادئ والمثمر الخالي من الجدل والمشادات الكلامية. إنّ الحوار والتّخاطب لكفيلان بعقلنة البشر والحدّ من نزاعاتهم، وما يحمله الفعل الكلامي من بعد إتيقي سيكون كفيلا لا محالة من كبح الأهواء التسلطية والعدوانية للذات تجاه الآخر. ففي الحوار يتحقّق انجذاب نحو الآخر «لأن هذا الشخص الذي يكلّمني لا أفكّر فيه كما هو بل أتحدّث إليه؛ فهو مشارك لي في علاقة تجعلني حاضرا دائما وأبدا بالنسبة إليه وتجعله حاضرا دائماً بالنسبة إلي ومن هنا ينشأ الاحترام والاعتراف المتبادل»[2].

وبالتالي سيتحمَّل الإنسان مسؤولية خطابه وكلامه. ويعني هذا الأخير - في اللغة - الجروح التي تحدث من أثر الأقوال مثل تلك التي تحدث من جرَّاء الأفعال. فللكلمات والخطاب آثارا على الآخر الذي سندخل في تواصل معه، لذا علينا تحمّل المسؤولية كاملة والالتزام في أقوالنا ومراعاة الآخر وحمايته؛ وعليه فقد شدَّد ليفناس على الأهمية الأخلاقية للكلام وتوظيفها لصالح الخير والطيبة واللاعنف، يقول في هذا الشأن: «العقل والكلام هما خارج العنف. إنهما النظام الروحي. وإذا كان على

(1) - زهير خويلدي، «فيلسوف الغيرية: الأنا والآخر وجهًا لوجهٍ» ص: 11

(2) - المرجع نفسه، ص: 11

الأخلاقية أن تنبذ العنف، فيجب أن يكون هناك رابط عميق ما بين العقل والكلام والأخلاق»[1]. إذن، يتوجّب علينا في كلامنا التعقل وتجنب العنف ومراعاة الأخلاق للولوج في علاقتنا بالغير.

وفي إطار حديثه عن العلاقة الأخلاقية التي تربطنا بالآخر، وجب الالتزام بإعطاء أهمية للغير وعدم قهره أو نهره ومحاولة الهيمنة أو التعدي عليه، فوجب إخلاء العلاقة مع الآخر من كل إزاحة أو غطرسة قد تشوبها. بعبارة أخرى على العلاقة أن تأخذ شكل «أنا - أنت» بدل «أنا - هُوَ». أي اعتراف بدل تهميش الغيرية وتغييبها ونبذها. عملية الاعتراف هذه ستكون حبلى بمعاني الخروج من النرجسية والأنانية التي لا طائل من ورائها بدون الآخر، ففي الكلام سيُقبِل الأنا نحو الآخر ويشرع في خطابه قائلا له «أنت» بدل البداية في الحديث عن الأنا. فـ«أن نتحدّث مع الآخر هو في الوقت ذاته أن نعرف الآخر ونجعله يعرفنا، فالآخر هنا ليس فقط معروفا بل وأيضا مُرحَّبا به، ليس فقط مسمّى بل وأيضا مدعو من طرفنا. أنا لا أفكر في كل ما هو بالنسبة إليّ فقط بل وأيضا وفي الآن نفسه أفكّر في كل ما هو بالنسبة إليه»[2].

إن نبذَ كلام الآخر أو التقليل من شأنه هو انتفاء للأخلاق. وهذا الانتفاء شبيه بتحطيم وجه الإنسان أو قتله حتى، ففي القتل ستكون هناك مشاعر ضارية تريد إسكات الآخر بشتى السبل ودحره بمختلف الطرائق. لذلك نجد ليفناس داعيا للحوار والتخاطب السّلمي مهما حدث الخلاف ومهما

(1) – Emmanuel Lévinas، Difficile liberté، Paris، Le Livre de Poche، Biblio–essais، 1990، p. 19.

(2) – Ibid، p19– 20

كانت درجات الاختلاف. رفض القتل والتصدّي للتّعصّب يكون بالولوج في دوائر الحوار واحتضان الآخر والدّخول في علاقة اعتراف وائتلاف معه. على أن تأخذ تلك العلاقة موضع المسؤولية على محمل الجدّ.

7 ـ فلسفة اللاعُنف في مواجهة العنف:

إن مشروع ليفناس الأخلاقي شاسع المباحث وكثيف الدلالات، يلامس قضايا إتيقية مثيرة تستحق العناية، تتمثّل في إدراكه للمواضيع ذات الصلة بالواقع الإنساني في لحظاته الحرجة ووقائعه المتأزّمة، وهي قضايا مُتعلِّقة بالسّلم والعدل مقابل الحرب والظلم، هي فلسفة اللاّعنف التي نافح عنها ليفناس بحرارة شديدة. فالوئام والسلام أو العدل والعدالة بالنسبة له هي كلّ الحكمة والأخلاق وهي أعلى بكثير من مباحث الفلسفة. وهكذا، تُشدّد الإتيقا التي ارتآها ليفناس على اللاّعنف الذي يجب أن يميّز علاقة وسلوك الذات بالآخر. أي تعزيز أهمية الأخلاق وحكمة المحبة والخير الإنساني[1]. فتتحرّر الأنا من سياجها السّلبي لتلج إلى الغير بغية التّعارف والاعتراف والاحترام المتبادل.

إنّ تألُّم المرء ومعاناته عند رحيل الأحبة والخلاّن والمقربين هو مخافة الذات من فناء الآخر؛ فـ «دعوة الوجود في سبيل الآخر أقوى من خطر الموت»[2]. بل أكثر من ذلك، يرى ليفناس في الخوف من موت الآخر خوف الذات من موتها هي نفسها. فالإنسان سيختار الموت بدل

(1) – Emmanuel Lévinas – «Totalité et infini (Essai sur l'extériorité)»، Ed: Livre de Poche، 1971، p274

(2) – Emmanuel Lévinas، Entre nous، op.cit.، p. 10.

القتل مثلما يقول ليفناس «يضع نفسه في تساؤل وأن يخاف من القتل أكثر مما يخاف من الموت»[1]. في هذه المفاضلة، يحقّق الإنسان إنسانيته عندما يقرِّر العيش والحياة في سبيل الآخر. يقف الآخر اللامتناهي وجها لوجه لمواجهة بطش القتل والعنف، إذا كان الموت ممكنا فإن القتل يستعصي على الإمكان. هو مستحيل أخلاقيا؛ إذا كان الضرب والتَّهشيم والتشويه ممكنا فإن القتل أو الإخضاع والإذلال غير ممكن إتيقيا؛ فهو «ليس نصرا أبدا بل إرادة يائسة تختزل الآخر الذي يتحدّى رغبتنا في شهوة القتل، هذا الآخر هو الوجود الوحيد الذي نشتهي قتله عندما تتعارض القوة التي تضربه على وجهه مع مقاومته وامتناعه عن الموت الذي يمثل النظرة نفسها نحو الوجه. هنا يتعالى الآخر على وجود القوة الموجهة ضده نحو لامتناهي الوجه وهذا اللامتناهي هو الذي يفتِّت القوَّة الغاشمة المسلطة عليه بمقاومته اللامتناهية للقتل».[2]

إنّ العنف قرين الحرب، هذه الأخيرة ممكنة دائما كما يقول ليفناس، والسلام هو غياب الحرب. الحروب التي تجلب في طياتها الويلات والموت والهلع والإبادة والقتل تتشظّى فيها العلاقات البشرية، وتتقطّع أواصر اللقاء فيكثر الخلاف والفرقة ويسود الانشطار، فيضحى الأنا والآخر بعيدين عن التعارف والتآلف، لكن من خلال العلاقة التي تتأسَّس بين الذات والغير سيحلّ السَّلام وتتجلى أخلاق الوئام. فإذا كان الوجود كلية تؤسّس الوحدة على الخارجية والفصل الأنطولوجي؛ فإن الإتيقا تتعدّى كلّ ذلك بامتياز.

---

(1) – Emmanuel Lévinas، Totalité et Infini، op.cit.، p. 275.

(2) – زهير خويلدي، «فيلسوف الغيرية: الأنا والآخر وجهًا لوجهٍ»، ص: 11

من البديهي أن السلام والحرب متعارضان أو متضادان. لكن لا يعني ذلك أن الحرب واقعة خارجية عن الوجود، بل هي داخله. فصحيح أنها تظل تعليقا للأخلاق وخروجا عنها، لكن في الأمر لبس حول طبيعة الخارجية وبعدها الميتافيزيقي؛ حيث ظلّ الفلاسفة ينظرون إليها من منظور كلي. «ليس السلام نهاية الحروب، ولا تآلف الفرقاء بعد تباعد وانفصال، لكن هو وحدة التعدّدية»[1]. أي إعادة الملائمة بين الوجود وذاته. ليس هناك انتصار ولا انهزام، لكن هناك علاقة مثمرة – في زمن لامتناهي– نقترب فيها من الحقائق. ترفض هذه الـمركزية الـمثقلة بسلطة الأنا حقّ الآخر في أن تكون له حقائق، فـ«أعلنها حربا على الآخر، لأني أمتلك الحقيقة، أمتلك المفاهيم، ولأني أرفض حقيقة الآخر. إن الحرب سطوة المفهوم بامتياز. وسلطة الحقيقة ومنطقها لا تختلف عن سلطة أي شكل من أشكال الدوغما، لأنها ترفض حقّ الآخر في أن تكون له حقيقة أخرى، فيما وراء الحقيقة. بل حتى الديمقراطية، الديمقراطية القائمة أو الواقعية محكومة بمنطق الحقيقة، منطق ذاتوي، مكتف بذاته، تبشيري، عنيف تجاه المختلف. وفي الحقيقة تخرس الأخلاق، لأن الأخلاق لا تقوم، كما يعلّمنا ليفناس إلاّ انطلاقا من الآخر»[2].

ويقتنع ليفناس أنّ الإنسان يحوي داخله مسؤوليات كبيرة تجاه الآخر تُلزمه بعدة واجبات، تعلوها المحافظة على حياته وتنهيه عن سفك دمائه، يغني ليفناس بذلك تصوراته الأخلاقية. مؤكّدا على أنَّ مفهوم «لا تقتل!» له

(1) - Emmanuel Lévinas - «Totalité et infini (Essai sur l›extériorité)»، op.cit، p342

(2) – رشيد بوطيب، نقد الحرية أو التاريخ المنسي للتفكيكية، في كتاب «جاك دريدا»304

معنى لا كتحريم القتل الموصوف، بل تحديدًا أو وصفًا أساسيًا لنشوء الكيان البشري الذي هو حذر مستمر حيال الفعل العنيف الذي يقتل الآخر[1]. أي أن فعل الأمر الذي ينهى عن القتل ليس بسيطا يؤخذ على مستوى خطابي فقط، بل على مستوى الفعل والأداء بل أعلى حيث يتصل بأخلاق إنسانية وأبعاد روحية عميقة جدا. فمسؤولية الأنا نحو الغير تمتدّ لتشمل المسؤولية عن موته والخوف من ذلك يتقدّم على خوفي على ذاتي[2]. وعندما يختار خطر الموت في سبيل ألاّ يقتل، يعطي الإنسان حياته معنى لا يمكن للموت أن يمحوه. وعندما يعبِّر الإنسان عن مسؤوليته بالطيبة، فإنه يعطي حياته معنى يعطي بدوره معنى للموت نفسه، معنى لا يقاس بأن تكون أو لا تكون، لأنَّ الكائن يتحدَّد «انطلاقًا من المعنى»[3]

وعندما أصبح مسئولا عن الآخر، أصبح مسئولا عن موته «فالخوف من أن يموت الآخر هو بالتأكيد أساس المسؤولية عن الآخر[4]. بالقتل أو بالعنف ننفي المواجهة[5]، نلغي الحق في الاعتراف بأحقية الآخر في الحياة. عند ليفناس لا يقوم السلام من خلال إقامة علاقة شخصية، السلام وجب أن يكون سلامي (أنا)، ينبع مني ليحلّ إلى الآخر. هنا يتأكد التقارب بين الأخلاق والواقع، فيبقى الأنا وبدون أنانية يحوم حول الرغبة والخير.

(1) - Emmanuel Lévinas، dans François Poirié، Emmanuel Lévinas، Besançon، Éditions La Manufacture، 1992 ، op.cit.، p. 100.

(2) – Emmanuel Lévinas، Entre nous، op.cit.، p. 228.

(3) – Emmanuel Lévinas، Autrement qu'être ou au-delà de l'essence، op.cit.، p. 205.

(4) – Emmanuel Lévinas، Éthique et Infini، op.cit.، p. 117118-.

(5) – Emmanuel Lévinas – «Totalité et infini (Essai sur l'extériorité)»، op.cit، p216

خاتـمـة:

يُعدّ ميل إيـمانويل ليفناس للإتيقا تغييرًا للسَّائد في عصره من تيارات فلسفية كالبنيوية والفينومينولوجيا والـماركسية وغيرها، ونقدًا منه للمركزيات العقلية الـمبجِّلة للوعي والذات، التي ما فتئت تعمل على إقصاء الآخر واستبعاده. بعبارة أخرى، الإتيقا هي سبيل ونهج ليفناس الـمُغاير الذي تـمادى خلاله على الفلسفات الـمتمركزة على الذات دون غيرها.

مقدّماً للدَّرس الفلسفي الـمعاصر أعمالاً جليلة وتحليلات رائعة فيما يخصّ مبحث الأخلاق، بانكبابه على العلاقة البينذاتية والإتيقية التي تربط الذات بنظيرها، وصوغه لـمقولات الوجه والـمسؤولية والـمساواة والعدالة والعلاقات البشرية غير الـمشروطة مثل الصداقة والضيافة والغفران والتكفير عن الآثام. لقد أسَّس ليفناس فلسفته الأخلاقية على مبادرة الآخر. وهذا الأخير قد أعاد له ليفناس الاعتبار بعد أن غيَّـبته التقاليد الفلسفية وعمدت إلى تهميشه وإقصائه بقصد أو غير قصد. وسلك بذلك مسلك الـموجود بدل الوجود، مبرزا تجليات العلاقة بين الأنا والـهو مـمثلة في الصداقة والـمحبة وعطاء إنساني ملؤه الخير والطيبة والسّلام.

الـهوية النّسوية
وتفكيك الجينالوجيات الذّكورية.
نحو أنطولوجيا جديدة
عند لوس إيــريــغــاراي (Luce Irigaray)

تقديـم:

تعدّ المحللة النفسانية وعالـمة اللسانيات الفرنسية ذات الأصول البلجيكية **لوس إيريـغاراي** (Irigaray Luce) واحدة من أهمّ وأصعب رائدات الحركة النسوية في فرنسا، لما يزدحم من تعقيد في أساليبها الكتابية. وغالبا ما تـمّ مقارنتها بإلين سكسو (Cixous Hèlénc)، وسيمون دي بوفوار (Simone de Beauvoir) وجوليا كريستيفا (Kristeva Julia) لتبنيها نظريات التحليل النفسي بغية مناقشة الـمسائل النسوية وإثارة القضايا التي تشدد عبرها على الاختلاف الجندري والهوياتي والجنساني.

وتركت آثارا بينة على رُوَّاد الأدب والفكر النسوي ونقاده، من خلال أعمالها الرائدة: نظرة تأملية للمرأة الأخرى (Speculum. De l'autre femme)[1]، هذا الجنس الذي ليس بواحد (Ce sexe qui n'en est pas

(1) – Éditions de Minuit، 1974

un)[1]، والواحدة لا تتحرك من دون الآخر (Et l'une ne bouge pas
sans l'autre)[2]، جسدًا إلى جسد مع الأم (Le Corps-à-corps avec
la mère)[3]، وإتيقا الاختلاف الجنسي (Éthique de la différence
sexuelle)[4]، وزمن الاختلاف: نحو ثورة هادئة (Le Temps de la
différence. Pour une révolution pacifique)[5]، وأنا، أنت، نحن:
من أجل ثقافة للاختلاف (Je، tu، nous. Pour une culture de la
différence)[6].

وتنتمي إريغاراي إلى الجيل الثاني للحركة النسوية، الذي «كثيرا ما يستلهم الاستبصارات (insights) الخاصة بالتحليل النفسي على طريقة لاكان، والذي يبين أن الوعي أو الأنا، ليس مركز الذاتية، ويتحدّى التّحيّز المتعلق بالجندر أو الجنس (bias gender) في اللغة والقانون والفلسفة، ويحاجج بأنه ينبغي على النساء أن لا يهدفن إلى أن يصبحن مثل الرجال، بل ينبغي عليهن تطوير نوع جديد من اللغة والقانون والأساطير، والذي يتّصف بكونه نسويا/ أنثويا بصور محددة»[7].

لذلك فإنّ البعد الأكثر شهرة في فكر إريغاراي، يستغلّ التناقضات

---

(1) – Éditions de Minuit، 1977
(2) – Éditions de Minuit، 1979
(3) – La Pleine lune، 1981
(4) – Éditions de Minuit، 1984
(5) – L.G.F.، « Le Livre de poche. Biblio »، 1989
(6) – Grasset، 1990 ; L.G.F.، « Le Livre de poche. Biblio » n°4155، 1992
(7) – جون ليشته، «خمسون مفكرا أساسيا معاصرا: من البنيوية إلى ما بعد الحداثة»، ترجمة: فاتن البستاني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2008، ص: 327.

والافتراضات الجندرية في عمل كل من **فرويد** وزميله **جاك لاكان**، مستخدمة نهجا تفكيكيا؛ إذ قدّمت نظرية التحليل النفسي مركّزة على الأساليب اللغوية والثقافية بين الرجال والنساء، في تجلياتها المختلفة خلال المرحلة الأوديبية للتطور الإنساني. فعندما تكتسب اللغة تتشكل الذاتية.

إيريغاراي ....مسيرة فكرية حافلة:

وُلِدت **لوس إيريغاراي** في مدينة **بلاتون** البلجيكية سنة 1930، وتحصَّلت على درجة ما بعد الثانوية في الفلسفة والأدب من جامعة **لوفان** سنة 1954. وكتبت أطروحتها للدراسات العليا حول الشاعر الفرنسي **بول فاليري** في إطار التّحضير للعمل كمدرسة بالمدارس الثانوية. بين 1956 و1959، درَّست **إريغاراي** في المدرسة العليا في بروكسل قبل دخولها جامعة باريس سنة 1961، أين حازت على دبلوم في علم النفس المرضي.

بعد تخرجها، ولفترة وجيزة فقط، عادت إلى بلجيكا واتخذت موضعا لها مع المؤسسة الوطنية للبحث العلمي [1](FNRS) كمركز علمي للبحث. هناك اشتغلت إيريغاراي إلى غاية سنة 1964، بعدها انتقلت إلى مؤسسة مماثلة لها في باريس وهي: المركز الوطني للبحث العلمي[2](CNRS)؛ حيث عملت منذ ذلك الحين إلى أن تم قبول تعيينها لمنصب مديرة الأبحاث في الفلسفة سنة 1982.

طوال هذه الفترة، سعت إلى درجة دكتوراه في اللسانيات من جامعة باريس نانتير، وعالجت في تلك الأطروحة البنى اللسانية المستعملة من

(1) – le Fonds national de la recherche scientifique.

(2) – Le Centre national de la recherche scientifique.

طرف المصابين بالفصام والمرضى المختلين عقليا. وقد نشرته في وقت لاحقٍ في كتاب تحت عنوان: لغة الـمجانين (Le Langage des déments)[1].

بين 1969 و1974 درّست **إريغاراي** في جامعة باريس في فانسان أين كانت تابعة للمدرسة الفرويدية في باريس. في الوقت ذاته، شاركت في حركة تحرير النساء في فرنسا، وبعد تحصيلها الدكتوراه بدأت في تحضير دكتوراه ثانية في التحليل النفسي. أطروحة إيريغاراي التي أصبحت لاحقا معروفة باسم **نظرة تأملية للمرأة الأخرى** (Speculum. De l'autre femme)[2]، قد أحدثت من خلاله عاصفة، مثيرةً الكثير من الجدل بين أصحاب نظرية التحليل النفسي.

وبناء على ذلك، تمّ طرد إيريغاراي من المدرسة الفرويدية، وإنهاء منصبها في التدريس. ومع ذلك واصلت إيريغاراي مهنة التحليل النفسي ومـمارستها، واستُـقـبِلت كأستاذة زائرة في العديد من الجامعات في أوروبا وشمال أمريكا. بالإضافة إلى ذلك، استمرّت إيريغاراي في الكتابة ضمن مجموعة من التخصصات الأكاديمية مثل: الدراسات النسوية واللسانيات والتحليل النفسي.

أعمالـها:

تكتب **لوس إيريـغاراي** بأسلوب كثيف التعقيد، حيث وظّفت - أثناء كتابتها عن النسوية- اطلاعها وخبرتها في مجالات متعددة، لذلك يمكن أن يخلط عملها أولئك القراء غير المعتادين على بعض الكلمات الجديدة، والتشييدات النظرية، والتضمينات والتلميحات والاستعارات.

(1) - Mouton /De Gruyter، 1973.

(2) - Éditions de Minuit، 1974

ومع ذلك، فمنهجية إيريغاراي المعقّدة مستمدة من تنقيحات وملاحظات النسوية الفرنسية حول الفلسفة الكلاسيكية والقارية. وتحدثّت في أطروحتها الشّاملة حول ضرورة تفكيك اللغة لإنشاء نظير نسوي لنظريات التحليل النفسي التقليدية. فالنساء باعتبارهنّ ذوات، يقبعن تحت وضعٍ مقلقٍ ومتناقض «بسبب الاضطهاد: ذلك لأن المرأة كي تتكلّم يجب أن تتكلّم كالرجل، ولكي تعرف جنسانيتها إطلاقا يجب أن تقارنها بالنسخة الذكورية: أي إنها يجب أن تكون نقض القضيب»[1].

تحقيقا لهذه الغاية، قدّمت في كتابها **نظرة تأملية للمرأة الأخرى** نقدا لنظريات فرويد ولاكان حول تشكيل الهوية في الذات الأنثوية. والتي تعتمد على الـمعايير الذكورية للتّطوّر والتكوين. على الرغم من أن النص يفسد التمثيلات الأبوية البطريركية النموذجية للنساء؛ «إن نقد إريغاراي لمؤسسات التحليل النفسي واللغة والثقافة هو نقد جذري؛ لأنها ترى حتى ما يبدو ظاهريا إيماءات للمساواة بين الرجل والمرأة، إنما هو تسوية (مذهلة ومشبوهة) منذ البداية، لأنها ستفترض مسبقا، وبصورة حتمية، أن النساء هنّ في جانب العجز من سجل الموازنة وبأنه ينقصهن شيء ما (سواء بالمعنى الاجتماعي أو الجنسي) وهو ما يمتلكه الرجال وتستحق النساء، بكل إنصاف، أن تحصل عليه (المكانة الاجتماعية، والحياة العامة، والحكم الذاتي والاستقلال، والهوية المنفصلة)»[2].

وتقوم إريغاراي باستكشاف العلاقة بين اللغة والجنسانية. مبرزةً أن

(1) - جون ليشته، «خمسون مفكرا أساسيا معاصرا: من البنيوية إلى ما بعد الحداثة»، ترجمة: فاتن البستاني، ص: 331.
(2) - المرجع نفسه، ص: 330.

النساء يستخدمن تراكيب نحوية فريدة من نوعها مستقلة عن التعارضات والثنائيات المركزية في عملية إنتاج المعنى. وقد درَسَت العراقيل التي تواجه السياسات النسوية في المجتمع الذكوري. و«ليس غرض إيريغاراي في مشروعها التغلب على عجز المرأة التي لا يرمز إليها كامرأة. إن الهدف هو إدخال المرأة إلى النظام الرمزي بشروطها الخاصة. تحتاج النساء إلى أن يكون باستطاعتهن تمثيل أنفسهن لأنفسهن (ولكن بطريقة تختلف تماما عن الرجال) حتى يكون بالإمكان تكوين أنفسهن ككائنات اجتماعية بحق تستطيع أن تشكّل علاقات إيجابية فيما بينها[1].

لذلك نجد أن النساء قد تمّ إسكاتهنّ ببعض التنازلات السياسية، جزئية أو محلية، ولم تنشأ قيم جديدة من تلك التي طالبن ونافحن عنها، وتآكلت كثيرٌ من المكاسب التي فازت بها حركة حقوق المرأة، وذلك بسبب الفشل في تغيير الأسس الجوهرية للمجتمع.

فما يتم الاشتغال عليه والبحث فيه تم إنشاؤه من قبل الرجل، وظلت حقوق النساء مجرد احتمالات تائهة بين هذه الأساسيات الذكورية، فالتقاليد الغربية ثقافيا ودينيا رأت في الرجل ذاتا مفردة لا لبس فيها، لذلك تم حشر المرأة - تاريخيا- في أعمال ثانوية: مثل الفنون والطبخ والحياكة ومثيلاتها[2].

(1) - جون ليشته، «خمسون مفكرا أساسيا معاصرا: من البنيوية إلى ما بعد الحداثة»، ص: 333.

(2) - Luce Irigaray، Sexual Difference in Continental Philosophy: An Anthology، edited by William McNeil & Karen S Feldman (Malden، MA and Oxford، UK: Blackwell، 1998)، p: 422.

وقد بلغت هذه الـمواضيع – الـمطالبة بتحرير الذات الأنثوية من السيطرة الذكورية- ذروتها لاحقا في أعمال إريغاراي من خلال: **إتيقا الاختلاف الجنسي** (Éthique de la différence sexuelle) سنة 1983، كما حقَّقت في التحيزات الذكورية في البلاغة الخطابية. وفي عملها **التكلم ليس دائما موضوعيا** (Parler n'est jamais neutre) سنة 1985، حيث تقول بتأثير مسألة التنوع في السياق الاجتماعي على الأشكال اللسانية والاستعمالات الخطابية للذوات (رجالا ونساء). وتكرّر في كتابها **الأجناس والقرابة** (Sexes et parentés) سنة 1987 نموذجا للذات الأنثوية لذلك الذي اقترحته في **نظرة تأملية للمرأة الأخرى**، كمسألة نقل وليس رغبة، لاسيما آثاره على العلاقات بين النساء، والنتائج التي تؤول لها في **تعصبها** مع غيرها من النساء أو دخولها في الصمت الـمدقع.

و بداء بكتبها التالية زمن الاختلاف: **من أجل ثورة هادئة** (Le Temps de la différence: pour une revolution pacifique) سنة 1989 و**أنا، أنت، نحن: نحو ثقافة للاختلاف** (Je، tu، nous: pour une culture de la différence) سنة 1990 عملت بشكل متزايد على تحليل على أساس الوحدة بين الأنظمة التمثيلية ومصالح الهرمية والطبقية للنظام الاجتماعي الذي بناها وأقامها. وتشمل هذه الأعمال **أنا أحب.. إليك: رسم من السعادة في التاريخ** (J›aime à toi: esquisse d›une félicité dans l'histoire) سنة 1992، **وزفرات النساء** (Le souffle des femmes) سنة 1996، **وبين الشرق والغرب: من الفردانية إلى المجتمعاتية** (Entre Orient et Occident: De la singularité à la communauté) (1999).

إريغاراي والاختلاف الجنسي:

في القرن العشرين، أثّرت لوس إيريغاراي على تيار النسوية وألّحت على الحاجة إلى ثورة شاملة للفكر والأخلاقيات في عملها المعنون بالاختلاف الجنسي. حيث تَعتَبر هذا واحدًا من أبرز وأهمّ القضايا الفلسفية في عصرنا[1].

و يُعدّ الاختلاف الجنسي قضيّة كامنة ومتجذّرة في العديد من المشاكل التي تواجه المجتمعات المعاصرة. ومع ذلك تدّعي، أنّ الوضع الراهن يقاوم التقدم على هذه الجبهة نظريا أو تطبيقيا على حد سواء.

شجّعت إيريغاراي كلاًّ من النساء والرجال على إعادة تكوين أفكارهم حول علاقتهم مع المجتمع ودور الأجناس بما يرد في السّلوكات الثقافية والطبيعية.

وقد كتبت هذه الـمنظّرة النّسوية حول أهمية تعريف الهوية الجنسية والوزن الفلسفي الذي يرتبط بها. إذ تقول أنها واحدة من أهم المناقشات في أيّامنا. في حين يُعرف التفريق الجنسي أو الاختلاف الجنسي عادة من طرف التعريف التشريحي للأجناس. وآراؤها في ذلك تأتي جنبا إلى جنب مع آراء جاك لاكان؛ إذ كلاهما يؤمن أن الاختلاف الجنسي هو نِتاج اللغة واللسانيات، وتشكيل هوية الطفل يأتي من تأويل وتفسير وجود جسم وهمي متخيَّل، ويتم تعيين دور الجنسين من خلال اللغة لا لعلم التشريح.

و مع أن التّحليل النفسي قد تحدّث كثيراً عن دخول الإنسان إلى عالم اللغة، وانفصال الطفل عن أمّه، «لكن قلّما جرى الحديث عن حقيقة أن

(1) – Luce Irigaray، Sexual Difference in Continental Philosophy: An Anthology، p: 421.

هذا الطفل قد تمّ فهمه على أنه الابن، فالابن عليه أن يَفْصِل نفسه عن أمّه من خلال تدخّل اللغة أو اسم الأب، فالابن هو أب محتمَل - أب من حيث الإمكانية - ليس هذا فحسب، ولكنه أيضا «ذات»: إنه رجل. أما الابنة، فهي على العكس من ذلك، مجرّد «أم» محتملة، أم بالإمكانية. ونسويتها يجب أن تُجمَع من تجربة الأمومة»[1].

كما تنتقد إريغاراي لاكان، تنتقد تأويلات سيغموند فرويد أيضا، ونظريته حول تكوين الذات. حيث قامت «بإعادة تفحّص فكرة الأنوثة - بـما في ذلك العلاقة بين الأم وابنتها- عند فرويد والتّحليل النفسي، سعى إلى تطوير - طريقة أنثوية محددة في الكتابة- وهي كتابة من شأنها أن تقوّض زعامة خيال ذكوري (imaginary male) يحكم على الـمرأة بالصّمت لكونها امرأة»[2].

إلى جانب ذلك، قدَّمت إريغاراي تفسيرات عن الرّغبة - مختلفة مع سابقاتها التقليدية التي تعدّها لحظة توتّر فاصلة-، لذلك ينبغي تغيير تلك الدّيناميكية، وإصلاح النّظام الحالي للرّغبة، معلنةً أن المساواة الحقيقية لا يمكن الحصول عليها: «إذا لم تكن هناك رغبة مزدوَجة، حيث سيقوم القطبان الإيجابي والسلبي بتقسيم نفسيهما إلى جنسين اثنين، بدلاً من تأسيس حلقة مزدوجة يكون فيها كل واحد أن يذهب نحو الآخر، ويعود إلى نفسه»[3].

(1) - جون ليشته، «خمسون مفكرا أساسيا معاصرا: من البنيوية إلى ما بعد الحداثة»، ص ص: 332 و333.

(2) - المرجع نفسه جون ليشته، ص: 329.

(3) - Luce Irigaray، Sexual Difference in Continental Philosophy: An Anthology، p: 423.

لقد لعبت إريغاراي دوراً مُهمّاً في **حركة تحرير النّساء** (MLF)[1] في باريس منذ سبعينات القرن الماضي. لكنّها رفضت أن تنضوي تحت مجموعة واحدة محدّدة، في نقطة واحدة، وكانت مدافعا قويا عن حقوق وسائل منع الحمل والإجهاض. وتحدثّت في مؤتمرات وندوات مختلفة في أصقاع أوروبا عن النضال النسوي لتأكيد الذات الأنثوية، وأغلبها قد تم نشره. في سنة 1982، أصبحت إريغاراي رئيس قسم الفلسفة في جامعة إيراسموس في روتردام. خلال هذا الوقت، كتبت أخلاقيات الاختلاف الجنسي، ما جعلها تُعرَف كواحدةٍ من أبرز الفلاسفة القاريين الأكثر تأثيرا في الدراسات النسوية الـمعاصرة.

النسوية وقضايا الأمومة:

كتبت إريغاراي عن فكرة الأمومة، مشيرة إلى أن النساء على مرّ التاريخ، تم تعريف هويتهن من طرف دور الأم والأمومة، حتى لو لم يكن لديهن أطفال. تقول إريغاراي أنه منذ بداية زمن النساء، قد ارتبطت المرأة مع الطبيعة وغفلت عن تناقضها مع الرجال، الذين يرتبطون بالثقافة والذاتية. وفقا لهذه الفكرة، بُنِيَت جميع تصورات المجتمع الحالي، حول الدّعم الـمقدَّم من قبل النساء والأمهات.

بالتركيز على فكرة إريغاراي التي تقول أن وظيفة الذكور في المجتمع غير ممكنة دون وجود الإناث. ودورهن المستمر كأم. تُـجادِل بأن الاختلافات الحقيقية الجنسية والخاصة بالأنواع غير موجودة؛ لأن الاختلاف الجنسي يتطلّب أن يحقق الرجال والنساء الذاتية نفسها. هذه

---

(1) – le Mouvement de libération des femmes

الذاتية في الثقافة الغربية كانت فالوسية أو قضيبية، وقائمة وفق الأفكار الذكورية. مما يجعل من المستحيل على الإناث الوجود على حدة.

في حين أن إريغاراي، ومنذ أن كانت طالبة متعاطفة مع الفلسفة والتحليل النفسي، قد توجّهت في كثير من دراساتها إلى تطوير نظريتها القائلة أن الهوية الأنثوية لم يتم ذكرها، بل نسيانها وتهميشها، وأعلنَت بالتالي أنها بمثابة هوية مستقلة عن أفكار المركزية الذكورية. وهي بذلك تشجّع النساء لإعلان وتحديد هذه الهوية الجديدة التي يرونها صحيحة ومناسبة. ومع أن إريغاري تحترم الكثير من أفكار التحليل النفسي ونظرياته، إلاّ أنها تؤمن أكثر بأن المرأة يجب أن يكون لها دور آخر، ليس دورها الوحيد كأم فقط.

لهذا تدعو إيريغاراي النساء إلى أن تجدن أنفسهن في تاريخ الجنس اللطيف وليس في الجينالوجيات والأعمال التي شكّلها الرجل. إذ لا ينبغي للنساء السماح لأنفسهم بتعريفهن كفضاء أو كظرف للرجل، لأنه يحدّدها كشيء: أي تكونَ جزءا لا يتجزّأ من الرجل وإبداعاته. فيصبح الرجل يُعرّف المرأة كنقطة انطلاق منه. بهذه الطريقة وهذا الأسلوب يحافظ ويكرس الرجل لجدلية العبد السيد. أي أن الفضاء النسوي يعرف ويحدد من قبل الرجل. وكنتيجة لهذا، فعلى النساء أن تبحثن عن طرق أكثر جدية لإثبات هويتهن وكرامتهن المتساوية مع الرجل، وليس الإقدام أمام التحيز الذكوري على سلوكات غير مقبولة من قبيل العناد والعري والتي لا مكان لها عند الرجال[1].

(1) – Luce Irigaray، Sexual Difference in Continental Philosophy: An Anthology، p: 423 & 424.

إريغاراي في ضوء القراءة النقدية:

تبنّت النسوية الألمانية والإيطالية رغبة إيريغاراي في إنشاء لغة خاصة بالمرأة (feminine au écriture)، لكن النسويات الراديكاليات في فرنسا ندّدن بأفكار بإريغاراي حول النّظام الأبوي. هذه الانتقادات تجادل أن تصوّر إريغاراي للمرأة ينحدر من خطاب ذكوري قائم بالفعل.

أما في العالم المتحدث بالانجليزية، فقد عرقلت - عملية التأخر في ترجمة أعمال إريغاراي- العلماء في التعرف على هذه الأفكار الثورية. والتي أسفرت عن اطلاعهم فقط على بعض الآراء المستندة إلى نصوص صغيرة وقصيرة ومعزولة عن سياقها المتوفر كاملا في مؤلفاتها. وبناء على ذلك، تركّز أغلب النقد الأنجلو-أمريكي على النقاشات المحيطة سواء بمفهوم إريغاراي للمرأة كإنشاء أو بناء غير أساسي، أو كائن أساسي. بينما تتبَّع العديد من النقاد تأثير فلاسفة أمثال: مارتن هيدجر، وإيمانويل ليفناس، وجاك دريدا، وإميل بنفنست، في كتابات إريغاراي. وقد لاحظوا أيضا ميل إريغاراي لإعادة كتابة أفكارهم لتتناسب مع فرضياتها واقتراحاتها.

وفضّل المنظّرون الأدبيون المقاربة التفكيكية لأعمالها المبكّرة عن نهجها التقدمي في أعمالها اللاحقة. وبالفعل، فقد بدأ النص الكامل لدراسات إريغاراي يظهر منذ وقت مبكر في مطلع تسعينيات القرن الماضي، على الرغم من الجدل الدائر حول جوهر النسوية المتواصل، ولا سيما مدى الآثار الرمزية والنفسية لتصورات إريغاري حول الجسد الأنثوي، وقد بدأت العديد من الانتقادات تعالج تصورات شتّى وجوانب أخرى من أفكارها. بما في ذلك المرأة وعلاقتها بأفكار اللاهوت، وإعادة

بناء العلاقات بين الجنسين لتحسين المجتمع، وغيرها من وسائل الاتصال خارج الأنماط اللسانية الذكورية.

المرأة وسؤال الآخر:

لقد زجّ منطق المركزية الآخر في قلاع اللوغوس واختزل الأنثى داخل سجن الذكورية. وقد عارضت **إريغاراي** أسر الهوية الأنثوية أو النسوية وجعلها تابعة للذات الذكورية؛ إذ «تذهب المجتمعات الذكورية (المتمركزة حول الذكر) إلى أن الرجل هو الأصل الثابت (المبدأ الأول-اللوغوس) والمرأة هي العكس. هذه هي الثنائيات الأولية التي نظن أنها تتسم بالصلاّبة والتحدّد. ولكن المرأة في واقع الأمر، هي الأصل الآخر المسكوت عنه. والمرأة عكس الرجل، ولذا يمكن أن يشار إليها على أنها الرجل الآخر فهي ليست برجل وإنما هي رجل معيب ناقص (حسب تصور المجتمعات الذكورية)»[1].

لذلك تقف **إريغاراي** إلى جانب كثير من رائدات الحركات النسوية في تبديد الحُجب التي أُسدِلت على الآخر (المرأة خاصة). فعملت على تعرية المنظومات الثابتة للمفاهيم واليقينيات، ونسف تلك المسلمات التي أبّدت الأصول والمركزيات، فـ«لا هوية ذات بُعد واحد أو وجه واحد، بل هوية مركبة لها غير وجه وتنفتح على أكثر من عالم»[2].

---

(1) - عبد الوهاب المسيري،»دريدا في القاهرة: التفكيكية والجنون»، ضمن كتاب: «جاك دريدا والتفكيك»، تحرير: د. أحمد عبد الحليم عطية، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2010، ص ص: 170 و171.

(2) - علي حرب، «الممنوع والممتنع: نقد الذات المفكرة»، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، ط4، 2005، ص: 106.

مدلك تنسف هذه التيارات النسائية أحادية الأنا وتخلخل مركزية الذات الذكورية، وما تصريحات **إريغاراي** في النّص الذي سنقدمه فيما سيأتي[1] إلاّ اعترافاً بالـمختلف ويقيناً بالآخر، ودعوة مفتوحة للهويات في التعرف على الغيريات، والتداخل والتشابك بينها.

«سؤال الآخـر»- بقلم لوس إريـغاراي -

تشكّلت الفلسفة الغربية (إن لم نقل كلّ الفلسفة) وركّزت اهتمامها على موضوع محدّد هو المفرد أو الفردانية. ولعدة قرون، لم يفكر شخص بأنه قد توجد مواضيع مختلفة تخرج عن دائرة اهتمام تلك الفردانية؛ وعلى رأس تلك الـمواضيع: الرّجل والمرأة باعتبارهما ذاتَـيْن مختلفتين.

لقد جذبت مسألة الآخر، ومنذ نهاية القرن التاسع العاشر، كثيرا من الانتباه. حيث أصبح هذا الموضوع الفلسفي، من الآن فصاعداً، أكثر من مجرد كونه موضوعا سوسيولوجيا، وأقل بقليل من كونه موضوعا إمبرياليا. مع الإقرار بأن الهويات تختلف في واقعها الخاص الموجود لها؛ فعلى سبيل المثال يحتشد في الواقع الاجتماعي: الأطفال، والمجانين، والمتوحشون، والعمال...الخ

لذلك كان لزاما احترامُ هذه الاختلافات بين التّجارب البشرية الـمتنوعة، فليس الجميع سواسية ولا يمثلون ذاتا واحدة. فمن الجدير أن نولي اهتماما بالآخرين وتنوعاتهم. ومع ذلك فإنّ النموذج أو الـمعيار الرئيس والأساسي

(1) – Luce Irigaray، The Question of the Other، Yale French Studies، No. 87، Another Look، Another Woman: Retranslations of French Feminism. (1995)، pp. 719–

للكائن البشري ظلّ على حاله دون تغيير: واحد، ومفرد، وانفرادي، وخاضع للتَّاريخية الذكورية، والأنـموذجية الغربية للذكور البالغين، وللعقلاني والقادر أو الـمتمكن. لذلك ظلّ كل هذا التنوع الملحوظ بين ذوي البشر خاضعا للطريقة الهرمية والطبقية؛ حيث الجمع أو الكثرة (the many) تخضع دائما وعادة للمفرد والواحد (the one).

الآخرون (والنساء خاصة) هم مجرد نسخ عن فكرة الرجل المثالية، لذلك لا تسعى تلك النسخ إلى الكفاح من أجل التكافؤ، بل تظل تابعة لأصل لا يقبل النَّسخ. علاوة على ذلك، هذه النُّسخ الأقل مثالية وكمالا، لم يتم تعريفها في حد ذاتها. بعبارة أخرى، تم تعريف تلك الذوات، لا كذات مختلفة، بل كذات فيها من النّقص والقصور ما يكفي لجعلها في تبعية للذات الـمثالية.

نـموذج هذا الـموضوع الفلسفي، ظلّ فيه الـمفرد هو الـمثال، والبقية الأخرى مجرّد أمثلة أقل مثالية وكمالا. هذا النموذج الفلسفي يقابل، علاوة على ذلك، النموذج السياسي للزَّعيم أو القائد الذي يُعتبر الأفضل، ويُعدّ القادر الوحيد على حكم المواطنين الأكثر أو الأقل استحقاقا لهوياتهم ككائنات بشرية ومدنية.

لا شكّ أنّ هذا الوضع المتصل بمفهوم الغيرية يفسر موقف **سيمون دي بوفوار** الرافض لتحديد المرأة بالآخر، أو ربطها وتحديدها به؛ فهي ليست لها رغبة في أن تكون في مرتبة ثانية، تحترم الذات الذكورية، وتجعل من نفسها دُونَه وتابعة له. دي بوفوار تطرح أسئلة ونقاشات، من حيث مبدأ الذاتية، لتكون والرجل على قدم المساواة، لتكون هي «هو نفسه» أو ما شابه ذلك.

من وجهة نظر الفلسفة، يتطلّب هذا الموقف عودةً إلى المفرد والتتبع التاريخي للذكورية، والذات، وإبطال إمكانية وجود ذات أخرى بخلاف الرجل. وإذا العمل النقدي لسيمون دي بوفوار، حول تخفيض قيمة المرأة كعنصر ثانوي أو ذات ثانوية في الثقافة، صالح على مستوى واحد، فرفضها النظر في سؤال المرأة كآخر يمثل، فلسفيا وحتّى سياسيا، تراجعا أو انحسارا كبيرا له دلالته. في الواقع، إنّ تفكيرها، تاريخيا، أقل تقدما من بعض الفلاسفة، الذين تأمّلوا مفهوم العلاقة الـممكنة بين ذاتين أو أكثر، أمثال: الفلاسفة الوجوديين، والذاتيين، والسياسيين. كما أنها ليست في طليعة النّضال النّسوي من أجل الاعتراف بهويتهنّ.

إنّ التأكيدات الإيجابية لسيمون دي بوفوار تمثل، في نظري، خطأ نظريا وتطبيقيا. نظرا لأنّ «هم» (they) تنطوي على إنكار «الأخرى» (d'un(e) autre) التي تعادل قيمتها كذات أخرى مختلفة.

إنّ المحور الرّئيس الذي أركّز عليه في عملي حول الذاتية النسوية، هو ما تعلّق بسؤال الآخر أو «الأخرى» الذي تشدّني إشكاليته وتقلقني بقد ما تهمّني. فبدلاً من أن تقول سيمون دي بوفوار: «لا أريد أن أكون هذا الآخر التّابع للذّات الذكورية، من أجل تجنّب أن تكون ذلك الآخر، أزعم أن تكون مساوية له». أقول بأنّ سؤال الآخر قد تـمّت صياغته صياغة سيئة في التقليد الغربي؛ حيث يُنظر للآخر دوما كآخر غريب عن الأنا أو الذات عينها. وبدلاً من التفكير فيها كذات أخرى (un autre sujet) . غير قابلة للاختزال في الذات الذكورية، لا بدّ أن تتقاسم أو تتعادل معه في الكرامة نفسها. وهذا ما لا نجده في تقاليدنا الفلسفية، إذ لم يكن هناك – حقا – «آخر» في الـموضوع الفلسفي، أو أكثر عموما، في الموضوعين الثقافي والسياسي.

«الآخر (l'autre) يجب أن يكون مفهوما كاسم. في الفرنسية، ولكن أيضا في لغات أخرى مثل الإيطالية والإسبانية، يفترض هذا الاسم دلالة على الرّجل والمرأة. مع هذا العنوان الثانوي، تمنيت إظهار الآخر، في الحقيقة، ليس محايدا، لا نحويا (غير خاضع لشؤون النحو وقواعد التّصريف مثلا)، ولا دلاليا، إنه ليس من ذلك القبيل، أو أنه لم يعد قادرًا أن يعين بحيادية كلا من الذكورية والأنثوية بالكلمة ذاتها. هذه الممارسة الحالية في الفلسفة، والدين، والسياسة: تجعلنا نتحدّث عن وجود الآخر، عن محبّتنا له، عن قلقنا بشأنه...

ولكننا لم نطرح السؤال: من وماذا يمثله هذا الأخر؟ هذا الافتقار إلى الدّقة في مفهوم غيرية الآخر، شلّت التفكير - بـما في ذلك الطريقة الـجدلية- عن حلم مثالي مخصّص من قبل ذات مفردة (الذكر)، في الوهم من مطلق الـمفرد، وترك الدّين والسياسة للتجريبية التي تفتقر في الأساس لأخلاقيات احترامنا للآخرين ...

في الحقيقة، إذا لم يتمّ تعريف الأخر وفقا للواقع الفعلي، ليس أكثر من كونه ذاتا أخرى (أو هو أخرى)، ليس آخرا صحيحا، وبالتالي يمكن أن يكون أكثر أو أقل من «أنا»، وعليه يمكن أن يـمثّل بالنسبة لي مطلق العظمة أو مطلق الكمال. ذلك الآخر: الله، الحاكم، اللوغوس. كما يـمكن أن يعين الأصغر، الأكثر فقرا: الأطفال والـمرضى والفقراء والغرباء، فإنه يـمكن تسمية الواحد الذي أعتقد أنه على قدم المساواة معي. فعلا أو حقا، فإنه لا يوجد آخر في كل هذا الجمع. وما الأصغر، والأكبر، إلا على قدم الـمساواة بالنسبة لي»[1].

(1) – Irigaray، J'aime à toi. Esquisse d›une félicité dans l›histoire (Paris: Editions Grasset، 1992، p : 10304–.

بدلاً من رفض أن يكون النوع الآخر (l'autre genre) هو الجنس الآخر (L'autre sexe)، ما أطلبه هو أن تُعتَبر في الواقع «امرأة أخرى» غير قابلة للاختزال في الذات الذكورية. من وجهة النظر هذه، قد يبدو العنوان الفرعي لـكتابي **نظرة تأملية للمرأة الأخرى** (Speculum)[1] هجوما على سيمون دي بوفوار في عملها: «للمرأة الأخرى». في ذلك الوقت من تاريخ نشره، أرسلتُ لها كتابي بكلّ حسن نية، آملة في الحصول على دعم منها نظرا للصعوبات التي واجهتها. لكني لم أتلق أي ردّ. وفقط في الآونة الأخيرة، فهمت سبب صمتها. بدون شك، أكون قد أسأْتُ لها دون رغبة مني. فلا حيلة لي!

لقد قرأتُ مقدّمة كتابها «**الجنس الثاني**» جيدا قبل أن أكتب **نظرة تأملية للمرأة الأخرى** (Speculum)، وممكن أني لم أعد أذكر ما الذي هو على المحكّ في إشكالية الآخر في عمل سيمون دي بوفوار. ربما، من جهتها، لم تفهم أنّ: نوعي أو جنسي - بالنسبة لي- بأي حال من الأحوال هو الثاني، لكن أيضا الأنواع والأجناس هما اثنان: دون أن يكون أحدهما الأول (رئيسي) والآخر هو الثاني (فرعي).

سعيتُ على طريقتي الخاصة إلى إشكالية تقترب من تلك التي يروّج لها الأمريكيون للنسوية الجديدة. هذه النسوية التي تقيم الاختلاف، وتقدره، هي أكثر قرباً وارتباطا بالثورة الثقافية لأحداث مايو 1968، من تلك المساواة النسوية التي دعت إليها سيمون دي بوفوار. دعونا نتذكّر، بإيجاز، ما هو على المحك في هذه الإشكالية. إنّ استغلال المرأة يأخذ

(1) – Speculum. De l'autre femme (Éditions de Minuit، 1974).

حيزا في الاختلاف بين الأنواع أو الأجناس (les genres)، ولذلك يجب أن تحلّ ضمن الاختلاف وليس ضمن عملية إلغائها.

في كتابي **نظرة تأملية للمرأة الأخرى**، قمتُ بتفسيرٍ ونقد كيف أن الموضوع الفلسفي الذكوري، تاريخيا، قد خفـض جميع الغيريات إلى علاقةٍ مع «نفسه هو» داخل عالـمه وآفاقه، كمكمل، أو كإسقاط، أو كجانب ثاني أو وجه جانبي، كأداة، أو كطبيعة. لذلك أسعى، من خلال النصوص الفرويدية كما من خلال الوسائل الفلسفية الكبرى لتقاليدنا، أن أظهر كيف أنّ الآخر هو دائما «آخر» للذات عينها، وليس غيريتها الفعلية.

وهكذا فانتقاداتي لفرويد، جميعها تصبّ في تفسيرٍ وحيد، أنت (يا فرويد) لا ترى سوى «جنسانية وهوية» الفتاة الصغيرة، والفتاة الـمراهقة، أو الـمرأة في مصطلحات «جنسانية وهوية» الفتى الصّغير، والفتى الـمراهق، أو الرجل. على سبيل الـمثال، من وجهة نظركم، فإن الشبقية الذاتية للفتاة الصغيرة، تدوم فقط طالـما تواصل التشويش على بظرها (الكليتوريس clitoris) بقضيب صغير. بعبارات أخرى، تتصوّر الفتاة الصغيرة أنّها تمتلك الجهاز التناسلي ذاته الذي يملكه الفتى. لكنها تكتشف من خلال أمّها، أن الـمرأة لا تملك الجهاز التناسلي نفسه الذي يملكه الرجل.

فتنبذ هذه الطفلة هويتها الأنثوية وتتّجه نحو الأب، نحو الرّجل، ساعيةً للحصول على قضيبٍ بواسطة التقرب للاكتساب، ويتم توجيه جميع جهودها نحو الاستيلاء على الجهاز التناسلي الذكوري. حتّى في الحمل أو بعد ولادة طفلٍ، يظل للمرأة هدف واحد، هو الاستيلاء على القضيب (the phallus). ولهذا الحال، يكون الطفل الذكر أفضل من

الطفلة الأنثى. وبالتّالي لا يمكن للمرأة أن تصبح زوجة صالحة، حتّى تعطي زوجها طفلا ذكرا!

في أيامنا هذه سيُضحِك هذا الوصف العديدَ من النساء، وأيضا كثيراً من الرجال. ولكن فقط قبل بضع سنوات، بالكاد عشرين سنة خلت إلى الوراء، تَوجَّه اهتمام المرأة وعنايتها إلى ثقافة الرجولة المذهلة (الفحولة). فتمّ الضّحك عليها ولم يسمح لها بالتدريس في الجامعة.

بعد اليوم، لم تصبح الأمور واضحة بقدر ما قد يبدو. صحيح، أنه قد تمّ تسليط قليل من الضوء على هذا الموضوع، لكن، إذا كانت النظرية الفرويدية عن الفحولة، مجرَّد إعادة إنتاج لنظامٍ ثقافي واجتماعي موجود وقائم بذاته، فإن فرويد بهذا المعنى، لم يختَرع الفحولة أو الرجولة، بل أشار إليها فقط. وكان يذهب على نحو خاطئ في معالجاته، مثل دو بوفوار، إلى اللاّاعتراف بالآخر كآخر، وإن كان ذلك بطرق مختلفة، فكلاهما يقترح أن الرجل يبقى النَّموذج المفرد والفريد للذات، وعلى المرأة أن تعمل للمساواة معه. لكن الرجل والمرأة، من خلال استراتيجيات مختلفة تماما، يجب أن يصبحا على حدّ سواء.

هذا يتوافق مع ما ذهبت إليه الفلسفة التقليدية، التي تسعى إلى نموذج واحد وفريد للذاتية، هو المذكَّر. في أحسن الأحوال، هذا النموذج الأحادي يسمح، بتحقيق التوازن بين الواحد والمتعدد، ولكن الواحد لا يزال النموذج الذي يتحكم في التسلسل الهرمي للتعددية. إنّ المفرد هو الرّجل، وحيد وفريد من نوعه لأنه مثالي. وما الفردانية الملموسة، سوى نسخة من المثالي، أو صورة منه. إنّ النظرة الأفلاطونية للعالم، من خلال مفهومها عن الحقيقة، تنعكس يومًا بعد يوم في الواقع العملي.

فبينما أنت تعتقد أنك واقع، أو حقيقة مفردة، إلاّ أنّك مجرد نسخة جيدة نسبيا من فكرة مثالية عن ذاتك، وهي تقع خارجك (خارج ذاتك نفسها).

هنا أيضا، لا يمكننا أن نضحك لوقت قريب جدا، يجب علينا أن نفكر في أن الوقت لا يزال ملائما لمفهوم حول العالم من هذا القبيل: نحن أطفال من اللحم (أو الجسد) ولكن مكونين أيضا من كلمة (بنية لسانية)، هي ذات بنية طبيعية لكن أيضا ثقافية. الآن، أطفال الثقافة يؤشرون على أطفال الفكرة من أجل الارتقاء إلى هذا النموذج الـمثالي.

هذه هي كل الوسائل الأفلاطونية من أجل الوجود والفعل. وكلها تتوافق مع مفهوم ذكوري للحقيقة. حتى في انعكاسات شكّلت من قبل امتياز الجمع (the many) أكثر من الواحد (the one)، حاليا هذه الانعكاسات تسمّى بالديـمقراطية. حتى في امتياز الآخر (أنت) أكثر من الذات (أنا) (أنا أفكر مثلا، بعمل معين خاص بليفناس، حيث هذه الامتيازات تكون أكثر أخلاقية ولاهوتية منها فلسفية).

في نهاية الـمطاف، نحن فقط في قائمة بذاتها، في الوقوف أمام نـموذج الواحد والجمع، والواحد ونفسه، في أيّ موضوع بصيغة الـمفرد يلحق معنى واحد بدلا من آخر. في الطريق نفسه، إنّ التفضيل أو الامتياز الذي يلامس التفرد والفردانية، لا يسمح لنا من خلال التفرد الـمثالي، بالطَّعن في شرف وامتياز فئة عالـمية صالحة لجميع الرجال والنساء. في الواقع، كلّ تفرد وفردانية ملموسين لا يمكن أن يرسما مثالا ساري الـمفعول لكلّ من الرجال والنساء، لضمان التعايش بين الذوات، لا سيما داخل جمهورية، فقط ما لا يقل عن عالـمية مطلوبة.

للخروج بكلّ قوة من هذا النموذج الخاص بالواحد والجمع، علينا أن ننتقل إلى نـموذج الاثنين: اثنان ليسا تكرارا لنفسيهما؛ لا واحد كبير أو آخر صغير. ولكن تآلفاً من اثنين مختلفين حقا. ويكمن نموذج الاثنين (أو الزوج) في الاختلاف الجنسي. لـماذا هناك بالذات؟ لأن هناك ذاتين موجودتين أو متحققّتين وجوديا، وليس من اللازم أن توضعا في علاقة هرمية، وكذلك لأن هاتين الذاتين عليهما تبادل الهدف المشترك للحفاظ على الجنس البشري وتطوير ثقافتهما ومنح الاحترام لاختلافهما.

إنّ التفاتي النظري الأول كان بإخراج الاثنين من الواحد، أو الاثنين من الجمع، والآخر من الذات عينها، والقيام بذلك أفقيا، أي تعليق سلطة الواحد: الرجل، الأب، الحاكم، الرب الواحد، الحقيقة المفردة...إنه ينطوي على جعل الآخر (الأخرى) يـ(ـتـ)خرج ويـ(ـتـ)ـبرز من الذات عينها، ويـ(ـتـ)ـرفض أن يـ(ـتـ)ـنخفض إلى «آخر للذات نفسها». إلى «آخر (رجل أو امرأة) للواحد»، ليس أن يُـ(ـتُـ)ـصبح هو، أو يُـ(ـتُـ) ـصبح مثله. ولكن عن طريق ابتكار نفسي، وذات مستقلة ومختلفة.

بوضوح فإن هذه الالتفاتة تشكّك في كامل تقاليدنا النظرية والعملية، وبخاصة الأفلاطونية، ولكن دون التفاتة أو حركة من هذه القبيل، لا يمكننا أن نتحدّث عن تحرير المرأة، ولا عن وجود سلوك أخلاقي مرتبط باحترام الغير، ولا عن الديمقراطية. بدون هذه الالتفاتة، الفلسفة نفسها مهدّدة بمخاطر الزوال الخاصة بها، مهزومة جنبا إلى جنب مع أشياء أخرى.

وباستعمال التقنيات نفسها التي تُوَظّف في بناء اللّوغوس، قمتُ بتقويض ذاتية الرجل وتفكيكها. وسيكون نصرا سهلا وسريعا، إذا المرأة لم تعد تحتفظ بالقطب الذي يظل واقفا معاكسا لطبيعتها: القطب

الذكوري. إنّ وجودَ اثنين من الذوات ربما هو الشيء الوحيد، الذي يمكن أن يُعيد هذه الذات الذكورية إلى وجودها وكينونتها، وهذا بفضل وصول المرأة إلى كينونتها الخاصة بها. ولتحقيق هذا الهدف، على الذات الأنثوية أن يتم إطلاق سراحها، من عالم الرجل، ذلك لإفساح الطريق لفضيحة فلسفية: الذات ليست واحدا، ولا مفردا. فالذات النسوية، بالكاد تعرف، فهي تفتقر للخطوط العريضة والحواف، من دون قواعد أو وساطات، بحاجة ليتمّ تعيينها خارجا، من أجل تغذيتها، وضمان تكوينها أو صيرورتها (son devenir)، بعد هذه المرحلة الحرجة من عملي، لقد واجهت تلك الذاتية الواحدة، والجنسانية الأحادية، والسلطة الأبوية، والقضيبية، أي ما له صلة وثيقة بالهيمنة الذكورية في الفلسفة والثقافة، محاولةً تحديد وتعريف بعض خصائص الذات النسوية، أي الخصائص الضرورية لتأكيدها على هذا النحو، خوفاً من أن تستسلم مرّة أخرى لعدم وجود تمايز، ويتم إخضاعها مرة ثانية للذات المفردة.

هناك بُعْد واحد مهم، هو المساعدة كي تستقل الذات النسوية بنفسها، وهكذا تصبح صيرورتي إلى ذات مستقلة هروبا من هذا الوجه الواحد للسلطة الجينالوجية. فللحفاظ على هذه الأخيرة يشيع أني «قد وُلِدت من رجل وامرأة، وهذه السلطة الجينالوجية ينتمي إليها كلا من الرجل والمرأة». ولذا، كان من المهم استرداد الجينالوجيات النسوية من طيّ النسيان، لا من قمع الوجود الخالص والبسيط للأب، في نوع من الانعكاس الذي يعتزّ بالمناهج الفلسفية السّابقة. وهذا من أجل العودة إلى واقع الاثنين. صحيح أن الأمر يتطلّب بعض الوقت لتحديد موقع واستعادة هذين الاثنين، لكنه - طبعا - لن يكون هذا عمل امرأة واحدة فقط.

وبصرف النّظر عن العودة إلى مصالحة مع الجينالوجيا، أو مع جينالوجيات نسوية، والتي لا تزال بعيدة المنال. فالمرأة أو النساء بحاجة إلى لغة وصور وتـمثيلات، والتي تكون مناسبة لهن على المستوى الثقافي، وحتى على المستوى الديني، فالله سيكون الذات الفلسفية الـمسماة الـمتواطئ الأكبر. لقد بدأت العمل على هذا في كتابي «**نظرة تأملية للمرأة الأخرى** (Speculum)»، وفي «**هذا الجنس الذي ليس واحدا**» (ce sexe qui n'en est pas un). واستمرّ الـمشروع لا سيما في «**الأجناس والقرابة** (sexes et parenté) وزمن الاختلاف (Le temps de la différence)، وأنا، أنت، نحن (Je، tu، nous). في هذه الأعمال، ناقشت خصوصيات العالم النسوي، هذا العالم المختلف عن عالم الرجل، مع احترام اللّغة، والجسد (العمر، والصحة، والجمال وطبعا الأمومة). مع احترام العمل والطبيعة وعالم الثقافة.

أنا أحاول إظهار كيف تتجلّى الحياة مختلفة بالنسبة للمرأة وللرجل أيضا؛ لأنها تتألّف كثيرا - بالنسبة للمرأة - نظراً للتربية البدنية أو الجسمية: (سنّ البلوغ وفقدان العذرية والأمومة وسنّ اليأس أو انقطاع الطمث). هذا ما جعلها ذاتا أكثر تعقيداً من الرّجل.

وتبيَّن لي أنَّ العدالة الاجتماعية والاقتصادية لا تتكوّن من مجرد وضع قاعدة في البراكسيس والـممارسة: عمل متساوٍ من أجل دفع متساو (بين النساء والرجال). ولكن تكون أيضا باحترام وتقييم النساء عن طريق: المؤهلات الـمهنية، والعلاقات في أماكن العمل، والاعتراف الاجتماعي في العمل...

في هذه الأعمال، بدأتُ الحديث عن ضرورة حقوق محدَّدة للنساء.

أوضحتُ سالفا وجهة نظري في أنّه لا يمكن التقدم بخصوص مسألة تحرير النساء دون اتخاذ هذه الخطوة على مستوى الاعتراف الاجتماعي بقدر ما على مستوى نـموّ الفرد، والعلاقات الاجتماعية بين النساء أنفسهن من جهة، وبين النساء والرجال من جهة ثانية.

هذه المقترحات القانونية، يُنظر إليها باهتمام ملحوظ تارة، وبعدم ثقة تارة أخرى: نجد اللاّهتمام من طرف غير الـمختصين، والنسوة اللانسويات اللواتي لا يفهمن ما هو على المحك، بينما الاهتمام كان من جانب النسويات في بلدان معينة، اللواتي لديهن باع مديد أو حقبة طويلة مع مسألة ضرورة الوساطة القانونية في تحرير الجنس الإنساني، وبالخصوص في تحرير النسوة.

خلقت المقاومة نساءً لصالح المساواتية (مذهب المساواة)، لم تفهمن ضرورة الحقوق الخاصة بالنساء؛ ووافقن على وجوب الحصول على حقوق متساوية مع الرجال؛ وأنهن مستعدّات للنضال ضدّ التمييز، لكنَّهن لم يأخذن حذرهنّ من حقيقة أنّ النساء مضطرّات إلى فعل خيارات محدَّدة في علاقاتهن مع الرجال. وأن تلك الخيارات لا يمكن أن تظلّ فردية أو خاصّة، بل وجب أن يكفلها القانون ويحميها: حرية الاختيار في إعادة الإنتاج، وأنماط العمل، والحياة الجنسية، وتربية القُـصّر في حالة الطلاق أو الانفصال، مع الأخذ بعين الاعتبار سياق الزيجات المتعددة الثقافات (مثلا بين البيض والسود، والمسلمين وغير المسلمين، والآسيويين والأوروبيين، ...). حيث تميز تقاليد الحقوق الزوجية وتفرق بين الثقافات. من وجهة نظري، عدم وجود حقوق خاصة بالنساء لا تسمح لهن بالانتقال من الحالة الطبيعية إلى الحالة الحضارية: فالغالبية الساحقة

لا تزال ذات هيئات طبيعية، تابعة للدولة، للكنيسة، للأب أو للزوج، دون الوصول إلى حالة من التمدّن والمدنية؛ حيث تصبحن مسئولات عن أنفسهنّ وعن المجتمع.

النساء هن أكثر حساسية لثقافة أو سياسة الاختلاف، لذلك أركز على ضرورة الحقوق المدنية الخاصة بالنساء. بالنسبة لهن، هناك خوف من القانون الذي يتطلّب العبودية للدولة. وبعد فإن الحقوق المدنية للأشخاص المفردين تمثّل، على العكس من ذلك، ضمانا يمكّن المواطنين من الوقوف أمام قوّة وصلابة السُّلطة. وبالمحافظة على التَّوتر بين الأفراد والدولة. يمكن ضمان تطوّر الدولة وصيرورة المجتمع إلى مجتمع مدني. طابعه ديمقراطي يعتمد على حقوق الناس الفردية.

لا نستطيع إلاّ أن نأمل أن تَتَفهَم النساء وتعزّزن حصتهن في الحقوق الفردية، لأنّ هذه الحقوق ضرورية لحمايتهن، ولتأكيد هويتهن. فالذات النسوية على استعداد لاتخاذ مزيدٍ من الاهتمام في مجال الحقوق التي لها علاقة بالفرد، وبالعلاقات بين الأفراد، وليس في الحقوق التي تحدّدها أصول الحقوق والممتلكات والملكيات، في توابع وملحقات، التي تشكّل الغالبية العظمى من القوانين المدنية للذات الذكورية.

إنّ الطابع الفريد للعبقرية النسوية، يؤدّي بي إلى سؤال «الآخر» في هذا القسم الأخير من مقالتي. وبعد أن أصبَحَت ذاتا مستقلة، إنه الآن منعطف المرأة نحو وضع نفسها احتراما لخصوصية هويتها وغيريتها، ما يسمح لها بإيلاء اهتمام أكبر لأبعادِ الغيرية في عملية التكوين الذاتي. تقضي التقاليد بأن تكونَ المرأة حارسة أو وصية على الحب، وقد فُرِضت عليها من واجب المحبة، على الرّغم من مِحن الحبّ، دون توضيح الأسباب لاختيارها لتنفيذ هذه المهمة.

أنا بالتأكيد لن أصبح شريكا أو طرفا في هذا النوع من الحتمية على موضوع الحب، ولا لضرورة مقابلتها بالكراهية. بالأحرى، سأنقل إليكم النتائج الـمتحصّل عليها من البحث على طريقة الفتيات الصغيرات، والـمراهقات، والنساء اللواتي تحدثن وسوف تقترحن تأويلاً لخصائص اللغة النسوية.

اللغة أكثر دراية بالآخر، تعالج الفتاة الصغيرة نفسها بالآخر، في عينة من بحثي: طلَبَت الفتاة من أمها، موافقتها فيما يتعلق بأيّ نشاط سيفعلانه معا: «أمي هل ستلعبين معي؟»، «أمي هل يمكنني مشط شعركِ؟» في مثل هذه التصريحات، تحترم الطفلة دائما وجود ذاتين اثنتين، ولكل منهما الحق في الكلام. إضافة إلى ذلك، ما تقترحه هو النشاط الذي ينطوي عليه مشاركة كلا الذاتين.

في هذا الصّدد أو الاحترام، قد تُعدّ الطفلة نموذجا لجميع النساء والرجال، بما في ذلك الأم، التي تجيب ابنتها باستخدام كلمات من قبيل هذه: «سيكون عليك وضع أغراضك بعيدا، إذا أردت مشاهدة التلفاز»، «اقتـني بعض الحليب أثناء قدومك من المدرسة إلى المنزل». إن الأم تعطي أوامر لابنتها دون أن تحترم حق الذاتين معًا في الحديث. إنها تقترح لاشيء يمكن أن يفعلاه كلاهما معا.

ومن الـمثير للاهتمام، أن تتحدَّث الأم بشكل مختلف مع الصبي، فهي أكثر احتراما لهويته، في جمل ومحادثات من قبيل: «هل تريدني أن أحضر لغرفتك، وأُقـــــبِّلَك قبل النوم؟» أما بالنسبة لطفل صغير، فإنه يتحدث وكأنه زعيم أو قائد صغير: «أريد أن ألعب بالكرة»، «أريد لعبة السيارة». والأم تقدّم للفتى الصغير «الأنت» نفسها التي تقدمها للفتاة الصغيرة.

لـماذا تحب الفتاة الصغيرة الحوار كثيرا؟ ما من شكّ لأنها امرأة، وُلِدَت من امرأة، بِسِمات ومـميزات امرأة، بما في ذلك القدرة على الولادة. ستجد الفتاة الصغيرة نفسها، حالما وُلِدَت، في موقف امتلاك علاقة بين ذاتين اثنتين. وهذا يفسّر أيضا ميلها وتذوّقها للدمى، فتخطّط مع دُمَاها وتهندس لنوستالجيا في الحوار، ذلك الذي لم ترض عنه الأم دائما، فلم تلق الفتاة الصغيرة استجابة من أمها.

حتى الآن سوف تفقد الفتاة الصغيرة هذا الشريك النسوي في الحوار، وتتعلم من ثقافة هي: أنّ الذات تظل دائما مذكرا: «هو، هم»، سواء أكان حاضرا في أجناس لسانية بالمعنى الدقيق للكلمة، أو داخل استعارات متنوعة التي - من المفترض لها أن - تمثل الذات الإنسانية.

لأجل ذلك، لا الفتاة الصغيرة، ولا الفتاة المراهقة، تنبذ علاقتها بالآخر: هن دائما يفضلن العلاقة بالآخر خلال علاقتهن بالكائن (هو). وهكذا، عندما سألتُ الإناث أو النسوة لإعطاء جملة لغوية تستخدمن فيها حرف الجر «مع»، أو الصفة «سويا/ معا»، فإن الإناث المراهقات والطالبات والعديد من النّساء البالغات، أجبن بعبارات من قبيل: «سأخرجُ معه هذه الليلة»، أو «سوف نعيش دائما معا»، بينما تـميل الذوات الذكورية إلى إجابات من نوع: «سآتي مع/ بـ دراجتي النارية»، «كتبت هذه الجملة بقلم رصاصي»، أو «أنا وغيثارتي بحال جيدة معا».

هذا الفرق بين الجمل المستخدمة من قبل الذاتين: الذكور والإناث تـمّ الإعراب عنها في طريقة واحدة في جميع الأنحاء. وكانت الأجوبة على سلسلة من الأسئلة التي تسعى إلى تحديد الخصائص الجنسية للغة (وقد أجري البحث في مجموعة متنوعة من اللغات والثقافات بخاصة الرومانسية والأنجلوساكسونية).

بالإضافة إلى الاختلاف بين الاختيار الذكوري «ذات- موضوع» في العلاقات، والاختيار الأنثوي «ذات- ذات» في العلاقات كذلك، هناك خصائص أخرى مهمّة للفرق والاختلاف؛ فالنساء تفضلن جمل الزمن الحاضر والـمستقبل، والتّجاور والتماس، والبيئة الـملموسة، والعلاقات التي تقوم على الاختلاف، وتفضلن أن تكون ذاتا من اثنين. أمّا الرجال، من جهة مقابلة، فيفضلون الزمن الماضي في جملهم، والاستعارات والعلاقات بين الـمماثلات، لكن فقط من خلال العلاقة مع الـموضوع، والعلاقات بين الواحد والـمتعدّد.

يحتلّ الرجال والنساء تكوينات ذاتية مختلفة، وعوالم مختلفة. وهي ليست مجرّد سؤال اجتماعي تاريخي حاسم، محدد ومحتوم. أو بعض الاغتراب عن النسوية، والتي يمكن جعلها متساوية مع الذكورية. صحيح أن اللغة النسائية تشير بالفعل إلى أنواع مختلفة من الاغتراب والسّلبية، لكنها تُـظهِر أيضاً ثراءً أصيلا، الأمر الذي لا يترك شكًّا لتكون مرغوبة ومطلوبة من طرف اللغة الرجالية خاصة، وسيكون من العار التخلي عن طعم التذاوتية (بين الذوات) لصالح العلاقات التي يحبذها الرجال «ذات- موضوع».

ثم كيف أنّ الذات النسوية، بدءا مني (والكلام يعود إلى إريغاراي)، تستثمر تجربة مشتركة مع الآخر من دون اغتراب؟ هذه الالتفاتة التي يجب اتّـخاذها هي نفسها التي تحدّثت عنها في كتابي «**نظرة تأملية للمرأة الأخرى**»: يجب علينا أن نكون حذرين في تصنيف ومعالجة الآخر وتناوله كغيرية. للتأكّد من ذلك، إنني كامرأة، أو نحن كنساء، لدينا حنين للحوار وللعلاقة، ولكن كيف نصل إلى نقطة نتعرَّف فيها على الآخرين كآخرين؟

هل لنا أنْ نتصدّى له أو لـها وفقاً لذلك؟ في الحقيقة، في حين أن كلمات الفتيات الـمراهقات والنّساء يَظهَرُ منها ميلٌ واضح نحو العلاقات مع الآخرين، نجد هناك رغبة في علاقة بين «أنا- أنت» التي لا تعترف دائما بـمجرد أنّ «أنت» (toi، you) قد تكون الرغبات خاصّة بـــه أو بــها.

بالتّالي تفضّل الذّات النسوية العلاقة مع الجنس الآخر. وهو أمر لا تستطيع الذات الذكورية فِعلَه أو القيام به. هذا التّـــفضيل للذّات الذّكورية كشريك في الحوار من جهة الاغتراب الثقافي، يشير أيضا إلى جوانب أخرى مختلفة للذات النسوية. فالنساء تَـعرِفن الجنس الآخر أفضل مـمّا يعرفه الرجال. حيث كانت أمهاته منذ الولادة، لقد غذّته من جسدها الخاص، وهي تعاني منه في داخلها أثناء فعل الحب.

علاقتها بترنسندنتالية الآخر، بناء على ذلك، مختلفة عن تلك الـمختبرة من طرف الرجال، إنها لا تزال دائما الخارجي/ البراني عنه، وقد نُـقِشت دائما مع الأسرار، والتناقض مع الأصل، سواء كانت العلاقة أموية أو أبوية.

ترتبط علاقة الـمرأة بالرّجل على نحو أوثق، بجسد مشترك، بتجربة جنسية، تجربة عمر جوهرية، بما في ذلك إعادة الإنتاج. لا شكّ أنها تُجرّب غيرية الآخر من خلال سلوكه الغريب، مقاومته لأحلامها، ولرغباتها. ولكن يجب عليها بناء ترنسندنتالية ضمن الأفقية نفسها، في تقاسُمِ الحياة التي يُحترَم فيها الآخر كآخر بشكل قاطع، وتتجاوز فيها كل البَديهيات والحساسيات والتجارب، والمعرفة التي قد تـمتلكها منه. وتذوّقها للحوار يمكنّها من جعل الآخر - في نهاية المطاف - كآخر داخل التفاتةِ اختزاليّة، إذا هي لـم تشيد ترنسندنتالية الآخر على نحو لا يقبل

الاختزال مع توفير الاحترام لـها: من خلال الانصهار والتماس والتعاطف مع الغير وتقليده.

لقد حاولتُ كيفية التّحرك نحو بناء ترنسندنتالية الآخر في من خلال (J›aime à toi) و(Essere due)[1]. أشرت فيهما للانتقال (الذي ترومه هذه العملية) إلى مستوى أعلى في عملية تكوين الذّات نفسها. يجب أن تشارك نفسها وذاتها في عملية جدلية، بدلا من أن تشارك ذاتين، لكي لا يقلّل من اثنين إلى واحد أو يتم اختزال الآخر في الذات نفسها.

بطبيعة الحال يتمّ تطبيق السلبية مرة أخرى عليّ، في تحوّل ذاتي، ولكن في هذه الحالة، فهو يساعد على وضع علامة على عدم قابلية الآخر على الاختزال داخلي «فـي أنا»، وليس تصنيفي في تلك الخارجية داخل نفسي وذاتي. من خلال هذه الالتفاتة، هذا الـموضوع يتخلّى عن كينونة واحدة بصيغة الـمفرد. إنه يحترم الآخر، والاثنان في علاقة تذاوتية أو بينذاتية.

يمكن تطبيق هذه البادرة أوّلاً في العلاقة بين الأجناس؛ حيث الغيرية بين الجنسين حقيقية وتـمكّننا من علاقة أكثر صِدْقاً وأخلاقية مع الثقافة. وبالتالي ارتفاع أعلى في تحوّل حياتنا الروحية، التي استنكرها هيغل أثناء حديثه عن الـمنفى والـموت في الأنتيغون في كتاب فينومينولوجيا الروح.

هذه الحركة التاريخية الـمهمّة، وانتقالها من الذّات الواحدة والـمفردة إلى وجود ذاتين لهما حقوق وكرامة متساويتين، يبدو لي أن هذه الـمهمة ستكون بحقّ للمرأة، على حد سواء على المستوى الفلسفي والسياسي. النساء، كما وسبق أن أشرت إلى ذلك، هن أكثر من الرجل في توجّههِنّ

(1) – Essere due (Turin: Bollati Boringhieri، 1994).

إلى علاقات تجمع الاثنين (La relation à deux)، وخصوصا في العلاقة التي تجمعها بالآخر.

نتيجة لهذا الجانب أو التّصور في ذاتيتِهن، فإمكانهنّ توسيع آفاق الواحد، والـمماثلة، وحتى في الجمع (The many)، وبذلك نؤكد أنهن «ذات أخرى»، وفرضية من اثنين، وهي ليست أبدا بذلك العنصر الثاني.

تتجسّد هذه الـمهمة الـمنوطة بالنساء في طريق الكفاح من أجل تحررهن. هن يعنين، علاوة على ذلك، أنهن يعترفن بالآخر كونه آخر، وإلاّ سيغلقن الدّائرة التي تحيط بها الذات الـمفردة. مع الاعتراف بأنّ الرجل هو «آخر» بشكل واضح، مشكّلاً مناسبة أخلاقية مهمة بالنسبة للنساء، ولكنها أيضا خطوة ضرورية نحو تأكيد استقلاليتها.

علاوة على ذلك، نشر السلبية مطلوب لإكمال هذه المهمة ليسمح لهن بالانتقال من هوية طبيعية إلى أخرى مدنية وثقافية، دون التخلي عن الطبيعة، نظرا لأنها تنتمي إلى الجندر. من الآن فصاعدا، سوف تدخل السلبية في علاقاتها مع الآخر: في اللغة طبعا، لكن أيضا في التصور من خلال العيون والآذان، حتى عن طريق اللّمس. في كتابي (être deux) أسعى إلى تقديم تعريف جديد لأساليب التعامل مع الآخر، بما في ذلك العناق وطرقه الـمتنوعة.

خاتـمة:

حسب **لوس إريغاراي**، لتحقيق النّجاح في هذا التحرك النسوي/ الثوري الـمتمثل في تأكيد الذات كآخر، ومن أجل التعرف على الرجل كآخر، التفاتة تسمح لنا بتعزيز الاعتراف على جميع أشكال الآخر، بدون

تسلسل هرمي أو عنصرية أو امتياز، أو سلطة تعلو عليهم، سواء كان هذا الاختلاف في العرق والعمر، أو الثقافة والدين.

ليحل محل الواحد اثنين في الاختلاف الجنسي، ويشكل بالتالي حسما فلسفيا، والتفاتة سياسية، حيث يتخلى الواحد عن ذات صيغة المفرد أو صيغة الجمع، من أجل أن يصبح ذاتا مزدوجة (l'être deux). هذا هو الأساس الضروري لأنطولوجيا جديدة، لأخلاقيات وسياسات جديدة، حيث سيسلّمون بالآخر ويعترفون به كآخر، وليس كالذات عينها، أكبر أو أصغر مني، أو في الأحسن الأحوال متساويا معي.

الرّمزي وقلق الأنثوي: سياسات النّسوية بين جوديث بوتلر وجوليا كريستيفا.

كان تأثير عمل جوليا كريستيفا على الدراسات النسوية في حقبة الثمانينات والتسعينات ذا أهمية بالغة، لا سيما في البقاع الاسكندنافية والدول الانجلوساكسونية. وتجلّت تنظيرات كريستيفا اللسانية والتحليلــ-نفسية لعملية التّدليل، بوضوح لأوّل مرة في مجموعة من المقالات صدرت ضمن كتابها الـموسوم: «سيميوتيك (Semeiotike): بحوث في السيماناليز» (1969). ما مكّنها من التقديم للجسد والاختلاف الجنسي في مجال القراءة وتأويل النّصوص الأدبيّة، وكذلك تطوير القضايا النسوية على وجه التّحديد، مثل تـمثيل الـمرأة والأنوثة.

على الرّغم من أن كريستيفا لم تصف عملها أبدا بالنسوية ولم تنوّه بتاتا إلى الانتماء في دوائرها. حتى أنها أخذت مسافة بيّنة عمّا تسميه بـ«النسوية الجماهيرية»[1] ولا تزال تصوراتها حول الاختلاف الجنسي في سيرورةٍ وتحوّلٍ واستمارٍ، وأُستُحْدِثتْ مقولاتها الفلسفية في مجال الدراسات الأدبية ذات التوجه النسوي، خصوصا في الولايات المتحدة والدول

(1) – Kristeva، Le génie féminin، p. 540.

الاسكندنافية. وغالبا ما تكون كريستيفا جزءا لا يقبل التجزيء ضمن المراجع الضرورية واللازمة للتدريس في هذه الحقول.

تواصل كريستيفا تطوير مواقفها النظرية الواردة في الستينات والسبعينات. في محاضرة بعنوان «الحرب والسلام بين الجنسين»[1]، ردّدت فيها العبارة الشهيرة لسيمون دي بوفوار «إنها لا تولد امرأة، بل تُصبح كذلك»، وبدل ذلك ينبغي القول «نحن نولد إناثا، ولكن نُصبح ذاتا متلاعَبٌ بها». لا تزال تؤكد في المؤتمر نفسه على فكرة محاكمة الذات: «كيفما كنتُ ذاتا/ أنثى أو ذاتا/ ذكر، أحاول إعادة هويتي الجنسية داخل طواعية مفتوحة على تحوّلات أو انـمساخات (تغيرات مظهرية، انسلاخات جذرية) مجهولة لم يَسمَع بها أحد من قبل». في الواقع، نجد صياغة أولية لهذه الفكرة في أعمال سابقة لها مثل **سيميوتيك** أو رسالتها للدكتوراه حول **ثورة اللغة الشعرية** (1974)؛ أين سعت إلى توضيح عدم تجانس التَّمثيلات الواعية، وهذا معناه، البعد الغرائبي بالمعنى النفسي- التحليلي للمصطلح، وهكذا وضعت هذه الذات حضورها الهوياتي أو تجلّيها الانتمائي، محطّ الاهتمام والمساءلة. هذه هي العملية التي تثير مـمارسة «بنائية وتقويضية»[2] لأية هوية لسانية وجنسانية.

هذه الفكرة ذات التوجهات الهدّامة والتقويضية وفقا للعصر، تساءل وتشكّك في جميع أصناف البنى الـمهيمنة في العلوم الإنسانية. فمنذ أواخر التسعينات، بدء يشيع انتقاد أكثر حدّة وضراوة للتصورات والمفاهيم

---

(1) – Kristeva «Guerre et paix des sexes »، introduction à l'Université européenne d'été، septembre 2006، publié dans Seule، une femme، p. 183 –218.

(2) –Kristeva، La révolution du langage poétique، p. 15.

الكريستفية (kristevienne) عن الذات بين مفكّري النسوية. والأكثر تمثيلا لهذه الحجة الحاسمة هي على الأرجح اشتغالات الفيلسوفة الأمريكو-الشمالية **جوديث بتلر**، التي تدعو إلى أن نفكر أبعد من مسألة الاختلاف الجنسي ونصرّ أكثر راديكالية على المفهوم الاجتماعي للنوع/ الجندر.

في فرنسا، لم يكن نفوذ بوتلر بالوتيرة المهمة نفسها التي نجدها في الدول الناطقة باللغة الانجليزية والاسكندنافية، ولكن كثيرا من أعمالها ترجمت في الآونة الأخيرة إلى اللغة الفرنسية، وأهمها هي مشكلة في الجنس (2005) وكسر الجنس (2006). في مقدمة الكتاب الأول، ويقال أن بتلر ونظريتها حول الغرابة «لم تشع وتصبح معروفة في فرنسا إلاّ في الآونة الأخيرة،» على الرغم من أن هناك «أيضا، في مشكلة في الجنس[1]، وبالتالي إلحاحا في التفكير تاريخيا وسياسيا حول هيئة النظام الجنسي والمعايير بشكل عام.

سنحاول أن نبرز عبر هذه الصّفحات، النقد الذي وجهته **بوتلر** لنظرية كريستيفا حول فقدان الكفاءة السياسية والاجتماعية وإهمال كريستيفا لتحليل القوّة المقترحة من طرفها. على وجه التّحديد، نريد إثبات أن هناك سوء فهم للجوهر المعنوي الذي قدّمته كريستيفا لكلمة العصيان أو الثّورة أو التّخريب، فضلاً عن الهوية الجنسية، والتي هي -بالمناسبة- تقع أيضا في صميم قضايا الغرابة. كلمة الغرابة مشتقة من اللغة الإنجليزية (queer) كناية على مثليّي الجنس، وهي دليل واضح على هذا القلق.

---

(1) -Butler، Trouble dans le genre، p. 5 et 7.

التّحول النظري:

إذا كان صحيحاً، كما تقول بتلر، بـ»أن النظرية ليست أبدا نظرية ببساطة، بالمعنى المعاصر لفضّ الاشتباك، بل هي تماما سياسة»[1]. فإن نظرية كريستيفا، هي سياسية بشكل عميق. فكرة كون السياسة كامنة في النظرية تتأتّى مما لا شكّ فيه من النقاش الفكري الذي دار في الستينات والسبعينات في فرنسا، حيث تفتّق تحت قيادة المفكرين البنيويين وما بعد البنيويين البارزين أمثال ليفي شتراوس، ولاكان، وفوكو، ودريدا وكريستيفا التي استَنَدَت إليها وإلى حدّ كبير نظرية بتلر.

و إذا كان القاسم الـمشترك بين هؤلاء الـمفكّرين هو تحليل وتفكيك اللغة كناقل للافتراضات الأيديولوجية المزعومة الأهداف أو الـمحدّدة، بمعنى آخر، كونها ممارسة نصية أو لسانية على حساب الأبعاد الفكرية، والسياسية لنظرية الغرابة، بل هي نوع من النّضالية. هذا هو السَّبب في انتقاد بتلر للنظريات البنيوية وما بعد البنيوية بافتقارها إلى الكفاءة السياسية أو التخريبية. اتهامها الرئيسي أنّ الافتراضات الـهوياتية لهذه النظريات تصنع أو تُـحدث الـمغايرة الجنسية، كقانون إلزامي والقانون لا مفرّ منه. في مقدمة كتابها لـ**مشكلة الجنس**، تشرح بوضوح أنَّ ما تهتم به في هذا الكتاب، «هو القيام بنقدِ افتراضٍ قويّ للعلاقة الـمختلفة جنسيا والتي أجابت عنها النظرية الأدبية النسوية»[2] وتشدّد في السياق ذاته أن تطبيق ما بعد البنيوية الفرنسية لا ينبغي الخلط بينه وبين «النظرية التي تُـمارَس في فرنسا»، فإنها ترى بأنها «شكلانية وغير مهتمة بالسياق الاجتماعي وبكلّ

(1) –Butler، Trouble dans le genre، p. 8.

(2) –Ibid.، p. 26.

موضوع سياسي»[1]. الإرث النظري للتوجهات البنيوية وما بعد البنيوية المقدَّمة منذ أربعين عاما في فرنسا وتكيفها مع ثقافة أكاديمية أخرى هي بالطبع شديدة التعقيد. وبعد، أريد هنا تسليط الضّوء على بعض ملامح هذا الاستيراد، وتقديم بعض الأحكام في نهاية العرض وتوضيح بعض معالـم سوء الفهم.

مسألة الجنس أو النّوع:

يبدو أن الـمناقشة الحالية حول التميز الـمفاهيمي والتصوراتي بين الجنس والنّوع، وغلبة المصطلح الأخير في كونه هو الذي فاز بالجولة في ميدان الدراسات الأدبية داخل حدود الدّول الناطقة باللغة الإنجليزية والدّول الاسكندنافية، يُـمكن أن تكون نقطة البداية لإعادة حسابٍ أفضل لنقد **بتلر** ونطاقها.

بواسطة مصطلح النوع/ الجندر، نريد أن نحدّد، كما قيل سابقا، مسألة الهوية الجنسية وتمثيلاتها التي تنتج من قبل علاقات القوى والسّلطة؛ فهي ليست معطاة أو مهيئة مسبقا، وهو ما من شأنه، على سبيل الـمثال، أن يُشكّل الجنس عند بعض مفكّري الاختلاف الجنسي مثل **كريستيفا**. صحيح أن فئة الجندر/ النوع، لم تحظَ بعناية كبيرة في أعمال كريستيفا. ومع ذلك، فقد دعمت دائما تصوّر التحليلـــ-نفسي للموضوع الجنساني. ومعنى القول، فكرة أنّ الهوية تنبني أو تتأسّس من طرف الرّغبة، تعتمد بدورها على نسق لساني وثقافي يُسمَّى الرّمزي. في فكر كريستيفا، هذا الـموضوع الـمـجنسن ليس له حقيقة أنطولوجية مسبقة

---

(1) –Butler، Trouble dans le genre، p. 27

مهيأة لهذا النظام والرَّغبة الـمتعايشة معه. ومع ذلك، فإنها تشير إلى أن ذاتية فريدة من نوعها تقبع داخل هذا الهيكل أو هذه البنية. كما قالت عبر هذه السّطور:

«رغبة الذات الـمنسولة[1]، وبالنسبة للذات الـمنسولة، نقول بإيجاز التحليل النفسي، هي هذه الكيمياء - الغير قابلة للبت undecidable وزيادة على ذلك ما يمكن له أن يكون قابلا للمعرفة - أن يجعل جنسي البيولوجي نوعا كما يقولون.» الذات الشّقية «كما أفضّل أن أشير، التفرد لا حد لها» نوع «- إلى تفكيك لأجل غير مسمى - تجعل جزءا من هذا التفرد نفسه لا يقاس»[2].

وبالفعل، فإن الأولوية الـمعطاة للمفهوم السوسيولوجي للنوع عند بتلر ولدى النسوية البنائية هي مفهوم معين للسياسة بدلا من تمييز نفسها بين الجنس والنوع الاجتماعي. في النهاية، فقد فكّكت بالفعل عمل كريستيفا، وعلى وجه التَّحديد في فهم الجنسي والاجتماعي كنظامين اثنين غير قابلين للاختزال واحد في الآخر، ولكن يتعايشان في جدلية دائمة. بل هو أيضا هذه الازدواجية التي تختفي عند بتلر عندما تنتقد نظرية كريستيفا.

---

(1) - الشقِّية: كلّ ما هو ذو شقّ يُمكّنه من التّناسل. أو منسول وناتج بالجماع. يُنظر: د.سهيل إدريس، الـمنهل: قاموس فرنسي-عربي، دار الآداب، بيروت، لبنان، 2005، ص: 1119.

(2) -Kristeva، Seule، une femme، p. 197.

سؤال الرّمزي:

في مقالها «جوليا كريستيفا وسياستها عن الجسد» (1989)، يبدو من الواضح أنّ لبتلر، مفهوما مثل السيميائي وهو السياسي، مثل الذي اقترحته كريستيفا لوصف عدم تجانس التمثيلات الواعية والهوياتية. الآن، بالنسبة لكريستيفا السيميائي هو في المقام الأول مفهوم لساني وتحليل-نفسي وقد تمّ تصميمه خصيصا لتقديم الجسد، وهذا هو القول، بالنبضات والتأثيرات، في البنية اللغوية. والواقع أنها تقترح في أطروحة الدكتوراه، مصطلحات السيميائية والرمزية لوصف تصوُّرين للعملية التدليلية التأسيسية للذات:

«هما النموذجان اللذان سيكونان بالنسبة لنا إجراءاً واحدا للتدليل. نسمي الأولى بـ«السيميائي»، محتفظين بالثاني، وهو مصطلح «الرمزي». هذين النموذجين الغير قابلين للتجزئة في إجراء التّدليل الذي يميز اللغة، وجدلية الواحد والآخر تحدد أنواع الخطاب (السرد، الميتا-لغة، النظرية، والشعر، وما إلى ذلك): وهو أن نقول اللغة تقول «الطبيعي» وتتسامح مع مختلف مفاصل وتمفصلات التعبير بين السيميائي والرمزي»[1].

تبدأ بتلر مقالها عن طريق فصل هذين المصطلحين. بالبحث عن قيمة تخريبية للسيميائية، لـ«زعزعة هيمنة الرمزي» وقالت أنها تجد خيبة أمل (ولو قليلة) في كون «كريستيفا تقترح علينا إستراتيجية تخريبية، والتي لا يمكن أبدا أن تصبح ممارسة مستدامة »[2]. لا تفصل بتلر بذلك فقط بين

---

(1) -Kristeva، La révolution du langage poétique، p. 22.

(2) -Butler، Trouble dans le genre، p. 182.

مصطلحين لا يمكن فصلهما، فهي تخلط بين واحد من المصطلحين، «الرمزي»، مع الرمزي الذي يعود إلى لاكان. من الواضح أنّ **كريستيفا** تشير وتحيل إلى النظرية اللاكانية، ولكن من المهم التأكيد على أن الرمزي عند كريستيفا هو قبل كل شيء مصطلح مميز لوضع لغوي وليس لمعايير وشروط ثقافية واجتماعية.

بالنسبة للاكان **الرمزي** ليس كما تفكّر فيه بتلر، المتألّف من المعايير «التي تقع في نفسياتها (psychés) منذ أصلها»[1] فإنه يشير إلى السّجل النفسي أو الجوهري في الواقع الإنساني، ولكنّه أكثر جوهرية من المعايير. «وهذا هو الذي تندرج فيه الذات في علاقة إنسانية محضة»[2] كما يقول **لاكان** في العرض الأوّل لهذا المصطلح الشهير عام 1953. ويمكن القول بأن النظام الرمزي عند **لاكان** يصف حقيقة أن العلاقات البشرية، والهويات المستخلصة منها، تنظم بالقوة في حقل من القيمة الرمزية، ولكنها ليست معيارية في ذاتها داخليا. وهذا هو أيضا افتراض مسبق لكريستيفا عندما طوّرت نظريتها حول التدليل في الستينات والسبعينات.

ومن الواضح أن النَّظرية التي تسعى إلى إدراك أهمية البنى اللسانية في طاقم العلاقات الإنسانية، ولكن أيضا بفتح اللغة على الجسدي والاجتماعي، لا يُمكن أن تصنف على أنّها شكلانية، أو إستراتيجية هدّامة. وهو ما تحاول **كريستيفا** التعبير عنه. وحتى اليوم، لا تبحث في

---

(1) -Butler، Défaire le genre، p. 60.

(2) -Lacan، «Le symbolique، l'imaginaire et le réel »، conférence publiée dans Des noms-du-père، p. 40.

النظام السيميائي أو الجنسي في الذات، ولا في النظام الذي يعود إلى التمظهرات الاجتماعية، ولكن على وجه التحديد في التعاون بين الفكر والجنسانية التي تقع في صلب النظرية التحليلـ-نفسية. هذا لن يكون مرتكبا لافتراض العلاقة حول الـمغايرة الجنسانية أو الاختلاف الجنسي مع الجنس الآخر، كما تقترح بتلر. وإنما هو منظور يمكن له أن يُضيء كيف للتخريب أو التقويض أو التدمير أن يكون ظاهرة نادرة اليوم مـمّا كانت عليه منذ أربعين عاما؟

النظرية التدميرية:

في الواقع، وفي ثنايا تقديم ما وصفته بالثّقافة الثورية في كتابها **معنى ولامعنى الثورة** (1996)، تؤكّد **كريستيفا** أنها تريد انتزاع مصطلح الثورة من معناه «الوثيق جدا بالسّياسة الذي يتّـخذُه اليوم»[1]. تجربة الثورة التي كشفت عنها كريستيفا في هذا الكتاب هي، في الواقع، استمرار منطقيّ لنظريتها حول إجراءات **التّدليلية** في الستينات والسبعينات. الهدف، إذن، هو أن «نجعل الكتابة مكاناً للأسئلة الهجومية الـمُوجَّهة إلى الفلسفة والعلوم الإنسانية»[2]. اليوم، هي بلاغة أقل طلائعية، وتـمعن كريستيفا النّظر في الخطر الـمحدق بأسئلة الثقافة ورهانات البشر الإنسانية؛ حيث الثَّورة بمعنى الوعي النقدي الدائم للثقافة والمجتمع، مهدَّدة بالاختفاء في مآزق الوعود الشّموليّة والتوتاليتارية التي نراها في جميع الحركات الثورية، بما في ذلك الحركة النسائية وثورات المجتمعات الجنسية[3].

(1) -Kristeva، Sens et non-sens de la révolte، p. 13.

(2) -Forest، Histoire de Tel Quel 19601982-، p. 300.

(3) -Kristeva، Sens et non-sens de la révolte، p. 187188-.

السّؤال الذي تطرحه كريستيفا اليوم هو التّالي: في عالم يتميّز على جانبٍ واحدٍ، سواء من قبل الإباحية أو في الضّفة الأخرى باعتباره «حالة استثنائية»، التي -ووِفْقا للفيلسوف الإيطالي جورجيو أغامبين (Giorgio Agamben)[1] - تُشير إلى الأنساق الجنوسية والاجتماعية الجديدة وليدة النّظام العالـميّ الجديد، فإنّ تجربة التّمرد والثورة أو التخريب كما تقول بتلر، ألاَ تزال مـمكنْة؟ وردّا على ذلك، تلاحظ كريستيفا أهمية إعادة السّبب الأساسي الذي ميّز النقاش الفكري في الستينات والسبعينات، والذي «يكمن في الثّورة ضد الهوية: هوية الجنس والمعنى، الفكرة والسياسة، الذات والآخر» «لفتح» هيكلة أخرى للذاتية»[2]. هذه الثّورة هي استجواب دائم لـما هو مُستدام، بما في ذلك «الممارسة السياسية المستدامة» التي تطمح إليها بتلر.

تتعامل الثورة أو التّمرد، وفقا لكريستيفا، بشكل أكثر تحديدا مع تفكيكات دائمة للأفكار والمفاهيم والأيديولوجيات التي تم بناء الهوية عليها[3]. لا تكمن الثورة الحقيقية في «سياسة مستدامة/ مستمرة»، ولكن في «سلطة وهـمية لإعادة الخلق» وفقا لكريستيفا، والذي تكمن «قيمته في اللحظة السياسية الأخيرة [...] تجتهد في إحباط الحضور الهوياتي»[4].

بالنّسبة إلى بتلر يجب السّعي أيضاً إلى «تعطيل تـماسكِ أيّ افتراضٍ هوياتي»[5]، ولكن الـمشكلة أنَّ نظريتها تتسق مع التشدّد الذي تسعى

(1) -Agamben، «État d’exception » dans Homo sacer.

(2) -Kristeva، Sens et non-sens de la révolte، p. 43.

(3) -Ibid.، p. 4445-.

(4) -Ibid.، p. 343.

(5) -Butler، Défaire le genre، op.cit.، p. 231.

فيه تحديدا لتقديم تـمثيلات-حضورهوياتية جديدة محتملة؛ بمعنى قبول اجتماعي وقانوني للهويات المنبوذة أو المستبعدة من قِبَل الإطار المعياري للمجتمع. في هذا السياق السّياسي، تساءل بتلر فكر الاختلاف الجنسي عند كريستيفا كأساس لعملية الهوية. للمطالبة السياسية بأنواع جديدة تكون أكثر فعالية. وفقا لبتلر، فصل الاختلاف الجنسي ليس في النهاية سوى ذريعة لضمان الـمعيارية من جنسين مختلفين في النظام الاجتماعي. لذا يمكننا القول أن الثّورة وفقا لبتلر ينبغي أن تؤدي إلى سياسة مستدامة لجعل أوراق هوية جديدة ممكنة، في حين أن كريستيفا تقرّ بعملية مستمرة للاختلاف الجنسي، معتبرة إياه الضامن الذي يضع كلّ ذات أمام المحاكمة.

عن الاختلاف الجنسي:

تؤكّد كريستيفا أيضا على أن «الاختلاف الجنسي لا يمكن فصله عن الفكر والسياسة»[1]. لكن الوضعية التي تدافع بها - لـمدة أربعين سنة- تسطّر على أهمية الفردانية، التي تتعارض مع الخصوصية التي نجدها كقاعدة أو أس في أيّة «سياسة من سياسات الهوية»، سواء كانت جنسية أو عرقية. تتعلّق الخصوصية إذن بهوية الفرد في حين أن فردانيته لا تزال غير معروفة، أو غير محدّدة.

من وجهة النظر هذه، تُـتَّهم نظرية كريستيفا باتّباع معيارية لـمغايرة جنسية[2] لا يمكن الدفاع عنها. لا شيء في نظريتها يدافع عن افتراض أن

(1) -Kristeva، Seule، une femme، op. cit.، p. 186.

(2) - في الإشارة إلى العلاقة بين جنسين مختلفين.

«العلاقة مع الجنس الآخر (أي المغايرة) تُوازي التَّأسيس الرّمزي»[1] كما تقول بتلر، لأنّ العلاقة مع الجنس الآخر (أي المغايرة) ليست هي التي توازي التأسيس الرّمزي، ولكن الرّغبة. الأمر الذي يضع الهوية الجنسية على محكّ المحاكمة، وبالتالي تبقى دائما معقّدة وغير مكتملة. من ناحية أخرى، لا يمكن فصل الرّغبة عن الأنماط الجنسية والأسرية في المجتمع، والتي من شأنها تغيير بنية محددة وثابتة وموجودة سلفاً. وبالتالي يمكن القول لكريستيفا اليوم:

«علاوة على ذلك، الهوية الجنسية «التقليدية» والنموذج الأسري «الكلاسيكي» انتُهِكا من قبل الوقائع الجديدة «néoréalités» إن لم يكن ضخما وعميقا على الأقل بما فيه الكفاية لرفع مصلحةِ شرعيةٍ وقابلة للنّقاش، بما في ذلك حضانة الـمثليين للأطفال»[2].

هذا هو الاقتراح الذي يبدو متَّسقا مع نظرية بتلر، بل حتى مع نقدها لـمعيارية الـمغايرة الجنسية. ومع ذلك، إذا ظلّ الاختلاف الجنسي عند **كريستيفا** أساسيّا، فهو يبقى محلّ تساؤلٍ عند بتلر. من وجهة النظر هذه إذن، **فإن بتلر** دافعت عن تجربة الثورة بمعنى التساؤل الـمتواصل، بينما اكتفت **كريستيفا** بدور تشييديّ للمؤسّسة. ولكن هل الحال هذه جيدة؟ دعونا ننظر عن كثب للحجج التي على المحك هاهنا.

بدلاً من البدء بالاختلاف الجنسي باعتباره صفة ما هو فعل[3]، فإنه يجب أن نصمّم وفقا لبتلر، مثل»الصعوبة الـموجودة في تحديد أين يبدأ

(1) –Butler، Trouble dans le genre، op. cit.، p. 186.

(2) –Ibid.، p. 193.

(3) – facticity

البيولوجي، والنفسي، والخطابيّ والاجتماعي؛ من أين يبدؤون وأين ينتهون»[1]. ومرّة أخرى:

كما فهمته، الاختلاف الجنسي هو المكان أين سؤال علاقة البيولوجي مع الثقافي ينبغي أن تُطرَح ونستفيض فيها؛ أين تُطرَح، وأين تتوقَّف، ولكن كذلك أين لا يمكنها، بالمعنى الصارم، أن تحل[2].

إذا كان هذا هو الحال، ونحن نفهم أكثر سهولة المواقف النسوية المختلفة، التي تتراوح بين البيولوجي أو البنائي. أكثر تحديدا، هذه الاختلافات تعكس بالضبط ما هو سؤال الاختلاف الجنسي. والجواب على الفور يتطلّب اتخاذ موقف شخصي: سياسي وإيديولوجي. وبهذا العنوان، فالمحاولة التأسيسية ليست موقفا يمكن الدفاع عنه، فالاختلاف الجنسي هو دائما استجابة لشيء اسمه يهرب من الواقع أو الحقيقة.

يمكن القول أن كلتا الاثنتين: بوتلر وكريستيفا، تركتا مسألة الاختلاف الجنسي، ولكن إجاباتهما حاليا تتمحور كالتالي: أوجدت كريستيفا نظرية حول إمكانيّة كلّ فرد (واحد) في خرق أو انتهاك المصير البيولوجي، ولكن هل هذا يستوجب الاعتقاد به بمعيّة حتمية المصير الرّمزي، ما يعني اللغة والتنظيم اللذين يفرضهما مجتمع تاريخي معين بشكل ما. وذلك لأن هذا القانون الرمزي يوجد مثل الاختراق، وبالتالي فحرية الذات هي ممكنة. بالنسبة لبتلر هو بالضبط هذا القانون الرمزي (بدلا من الاختلاف الجنسي) الذي يجب أن يكون موضع تساؤل.

---

(1) -Trouble dans le genre، p. 213.

(2) -Ibid.

يمكن للمرء أن يلاحظ التناقض بين ادعاء الحرّية - لهذا النوع أو لتلك الرغبة - بدون قانون رمزي وممارسة سياسية. في الواقع، الحرية التي تُؤدي إلى سياسة الهوية، أو سياسة الجنس أو النوع تُؤشّر بالضرورة أو بالغصب إلى المساواة بين الجنسين لتدلّ في نهاية المطاف إلى الشعور بالانتماء.

هذا يعني أنها لا تزال تفكر في بوفوار واستنتاجه، فـ«الرَّجل لم يبدأ بطرحِ [التساؤلات] كفرد من جنس معين: هو رجل، فهذا يعني أنه من الذات» في حين أن للمرأة، تبين وتعلن قولها «أنا امرأة» لتصبح الخلفية التي تزيل بها أيّ تأكيد»[1]. وفي مواجهة هذه الصّعوبة، يمكن للمرء أن يؤكّد أن الرجل يجب أن يعلن شروط بيانه، وهذا يعني أن لا شيء «يعود إلى الهو- الذات»، ولكن يمكن للمرء أيضا بالمطالبة العالمية نفسها للمرأة، وكونها امرأة هو أن «تعود إلى ماهيتها، ذاتها». وبالتالي فهذا يعني أنَّ العالمية هي الإنسان، وبالتالي فهي تُشير إلى أي شخص، في حين يبقى الفرقُ بين الجنسين سؤالَ الذي هو في وحدانية كل ذات مجنسنة بلغت ما بلغته من الحقوق العالمية.

بالنسبة إلى كريستيفا وبتلر، نرى بلورةً لهذه الحلول الممكنة للمعضلة التي تفرضها بوفوار، كما تعكس مواقفهما النظرية والسياسية المتباينة. كريستيفا، انطلاقا من أعمالها حول النموذج التدليلي في الستينات والسبعينات، لا تزال تعيد صياغة مفهوم العالمية الموصوف من قبل بوفوار والذي يشمل الآخر الذي يختفي دون السّؤال عن تفرّده.

(1) -Simone de Beauvoir، Le deuxième sexe، p. 14.

وتحاول بتلر الشيء نفسه ولكن بما في ذلك تـمييز الخصوصية الكامنة بين الجنس والهوية الجنسية (والتي يمكننا أن نضيف إليها الانتماء العرقي أو الفئات الاجتماعية).

صحيح أنّ بتلر تؤكّد أيضا على أهمية الشّمولية أو الكونية؛ حيث يتم تضمين البعض أو حجبهم، ولكن أن يكون هذا مـمكنا، فإنه لا يكفي لجعل الحقوق القائمة موجودة حقّا. يجب علينا -كما تقول- تغيير الـمعايير، في حين تجادل كريستيفا أن «النتيجة النهائية لحقوق الرجل والمرأة «أمر ممكن بالفعل لتحقيق إذا كان التركيز على» الرّعاية الـمقدّمة لتأكيد الوحدانية أو الفردانية[1].

تحليل بلا نهاية:

الاختلافات بين كريستيفا وبتلر ليست هائلة، وبعيدة. كما تقول بتلر نفسها معترفة بأهمية الأولى: «بعد كلّ شيء، هذه هي جوليا كريستيفا التي قالت بأن لاكان لم يترك مجالا للسيميائية والذي قدم هذا المجال ليس فقط كمكمل للرمزية، ولكن كوسيلة للتراجع»[2].

ولكن مصطلحات مثل السيميائي والرّمزي عند كريستيفا ليست بثنائيات. لذلك لا يمكننا استخدام أحدهما لهزيـمة أو إزالة الآخر. فهي في تناوبٍ مستمرٍّ «فلا وجود للواحد دون الآخر»[3]. هذه هي النقطة - بالضبط - التي ميّزت عَمَى النّقد البنيوي في إحدى جزئياته.

(1) -Kristeva، Seule، une femme، op. cit.، p. 188.

(2) -Butler، Défaire le genre، op. cit.، p. 237.

(3) -Kristeva، Des Chinoises، p. 44.

وفقا لبتلر، افتراض قانونٍ رمزيٍّ الدّستور لهوية لا يمكن الدفاع عنها، لأن ذلك يعني أننا نقبل الغيرية/ الـمغايرة الجنسية والنظام الأبوي، وأكثر من ذلك، نحن نقبل بأنّ هذا النّظام غير قابل للتغيير. بالنسبة لكريستيفا، القانون الرّمزي هو شرط كل ذات متحدثة، لتفردها وفردانيتها وقدرتها على التغيير. هذا التناقض يرجع ربـما إلى الدّور الذي يلعبه التّحليل النفسي بالنسبة إلى هاتين الـمنظّرتين. يمكننا القول بأنّ التّحليل النفسي - وفقاً لـمنظور بتلر الاجتماعي- يفقد القدرة على فهم البنية الشهوانية النّاقصة، أو اقصار النّظر على الاختلاف الجنسي، والاستناد إلى وقائع تاريخية معينة وشروط إنسانية قبلية. أو التحليل النفسي بدوره يرى أن الحركة النسوية البنائية تستند إلى تصاميم فكرية وتصورات مبسّطة للغاية حتى السّذاجة حول الاختلاف الجنسي، ولكنه لا يرى أنّ كلّ تحرر يعطي بالضرورة أشكالاً جديدة من الهيمنة.

في عمل كريستيفا، لا يتطابق الاجتماعي مع النّظام الرَّمزي. في الواقع، واحدة من الـمساهمات الأساسية لنظريتها حول التدليل تتجلّى في أنّ الهوية لا يمكن أن تُـخـتـزل في أيّ نظام، تماما كما البناء الناتج عن جدلية لا تحلّ أبدا بين قوات غير متجانسة. يُـمكن للنّظام الرمزي أن يتغير، بطبيعة الحال، ولكن إذا كان لا يأخذ بنبضات الضغط والرغبات ولا أي تخريب اجتماعي نجده ممكنا. في الواقع، هذا ما قاله فرويد نفسه عندما يحدّد الشّعور بالضيق في الحضارة كأثر حتمي لقمع النبضات لإعادة القسرية التي تتطلّبها الثقافة[1].

---

(1) -Cf. Freud، Malaise dans la civilisation.

وبالتالي هناك قمع لا مفرّ منه، والذي يشكّل في الوقت نفسه منطقَ التغيير: إنّ عودة القمع ليس فقط عرضا من الأعراض الـمرضية ولكن مصدرا لتغيير البنى النفسية والاجتماعية. وهي وجهة نظر أكثر تشاؤما من نظرية نهاية الطوباوية الخاصّة ببوتلر إذا صَحَّ التعبير. ولكن معنى هذا التشاؤم لا زال رمزياً وقمعاً لهذه النبضات الناجمة عن ثورة مـمكنة. ولذلك تطلب **كريستيفا** متسائلة ما إذا كان «هذا الـمنطق، والذي أُبْرِزَ من قبل فرويد [...]لم يتم التوصل به إلى التشبع؟ ونحن قد نكون هناك: لا مذنبين ولا مسؤولين، ولكن بالتالي غير قادرين على التّمرد أو الثورة[1].

ومن الجدير بالذكر أن السؤال الذي يشغل **بتلر** هو على وجه التحديد أن إمكانية التغيير لا يمكن الحكم عليها بالإمكان إلاّ في المستوى الاجتماعي. ولكن إذا قلّلت **بتلر** من رمزيّة الاجتماعي (إلى حقيقة تاريخية واحدة)، نلفي **كريستيفا** تؤكّد على أن الرمزية تتجلى دائما في العلاقات الاجتماعية، ولكنها لا تتطابق معها. في نهاية السبعينات، في مقالها «**زمن النساء**»، تقول على سبيل المثال ما يلي: «الاختلاف الجنسي والبيولوجي والفسيولوجي له علاقة بإعادة الإنتاج والتكاثر. التكاثر، الذي يترجم اختلافا في العلاقة بين الذوات في العقد الرمزي كما في العقد الاجتماعي»[2].

في الختام يمكن القول أن **الرّمزي** يتجلى ويُظهِر نفسه على الـمستوى

(1) -Kristeva، Sens et non-sens de la révolte، op. cit. p. 36.

(2) -Julia Kristeva، 'Le temps des femmes' dans Les nouvelles maladies de l'âme، p. 311. Première publication dans Revue 3444 /، Université Paris VII، 1979، 5.

الاجتماعي، ولكن هذين المستويين لا يتطابقان وليس لديهما التّأثيرات ذاتها. ذلك هو التعقيد الذي تنشئه النسوية، والذي لا يُتصوَّر إلاّ ضمن المستوى الاجتماعي، ويبدو أنه يتمّ تجاهله. قبل هذا فإنه سيتعرض لخطر الوقوع في ما تقدمه **كريستيفا** بالفعل في «زمن النساء»: خطر ضد-السلطة (أو مقاومة السلطة) «**يُعطَى** كبرنامج لتحريرِ وإطلاقِ نظام أكثر قمعاً، بل وأكثر من ذلك أكثر تضحية، من الذي تحاربه»(1). في هذه المعضلة الألفية، نبحث عن صوت أو نسعى إلى «مستقبل مفتوح ومليئ بالفرص أو الإمكانات الثقافية»(2) كما قالت بتلر، وتقترح النظرية الكريستيفية، ولكن في وقت لاحق بعد أربعين عاما، أن نحلّل الهوية إلى أجل غير مسمى لا يمكن الدفاع عنه؛ حيث هوية كلّ واحد هوية الكل.

المصادر والمراجع:

1 - Agamben، G. Homo sacer، trad. de l'italien par Joël Gayraud. Paris، Édition du Seuil.

2 - Beauvoir، de، S. 1949. Le deuxième sexe. Paris، Gallimard.

3 - Butler، J. 2005. Trouble dans le genre. Le féminisme et la subversion de l'identité. Préface de

4 - Éric Fassin. Trad. de l'anglais par Cynthia Kraus. Paris، Édition La Découverte.

5 - Butler، J. 2006. Défaire le genre، trad. de l'anglais par Maxime Cervulle. Paris، Éditions

6 - Amsterdam.

7 - Forest، P. 1995. Histoire de Tel Quel 1960-1982. Paris، Édition de Seuil.

(1) –Julia Kristeva، 'Le temps des femmes'، p. 321.

(2) –Butler، Trouble dans le genre، op. cit. p. 198.

8 - Freud، S. 1971. Malaise dans la civilisation، trad. de l'allemand par Ch. et J. Odier. Paris، Presse universitaire de France.

9 - Kristeva، J. 1969. Semeiotike. Recherche pour une sémanalyse، Paris، Éditions du Seuil.

10 - Kristeva، J. 1974. La révolution du langage poétique. Paris، Éditions du Seuil.

11 - Kristeva، J. 1974. Des Chinoises. Paris، Édition des femmes.

12 - Kristeva، J. 1993. Les nouvelles maladies de l'âme، Paris، Fayard.

13 - Kristeva، J. 1996. Sens et non-sens de la révolte. Paris، Fayard.

14 Kristeva، J. 2002. Le génie féminin، Colette، vol 3. Paris، Fayard.

15 - Kristeva، J. 2006. Seule، une femme. Paris، Édition de l'aube.

16 - **Lacan J.** 2005. *Des noms-du-père.* Paris، Édition de Seuil.

الثورة قبل كل شيء هي داخلية

في حوار مع جوليا كريستيفا .

حاورها: باتريك وليامز[1]

تقديـم المترجم:

تبرز القضايا الفكرية والنّقاشات الثقافية الحديثة بشكل قويّ في التنظيرات والـمحاضرات التي ألقتها جوليا كريستيفا في جامعة باريس VII دينيس ديدرو في العام الدراسي 1995-1996، حيث تطرح هذه الـمفكِّرة الـمرموقة شعرية العلاقات الـمتمرّدة في الاحتكاك بحلقات الشؤون الفنية والسياسية الـملحّة. فالتّمرد صنو الثورة، هذه الأخيرة هي بمثابة ضرورة إنسانية لاكتساب حياة نفسية متنوعة وولوج عوالم رحبة ولتطوير تيمة الإبداع لدى الذّوات البشرية. فحركية الإبداع الإنسانية عبارة عن رحلة متموّجة مستقلة ومنتفضة خرجت من عباءة الصّراع الاجتماعي، مفكّكة الصّور النمطية للمجتمعات الحديثة، بل والـمعاصرة أيضا، التي طغت عليها الترسانة التقنو-إعلامية. في إعادة اكتشاف التجربة الحميمية

---

(1) - مـجلة «ELLE»، سبتمبر 2012، ورابط الـحوار:
http: / /www.kristeva.fr /elle-21-septembre-2012.html

للذات الإنسانية تلفي **كريستيفا** نفسها تغور في الأرشيف وبواطن الذاكرة والنسيان وكوامن اللاوعي، وتعرض لنا مدى جسارة الـمعارك التي تستبسل فيها الذات في حربها ضدّ الأنانية الـمحصّنة. وتطلق على هذا الحراك النقدي، مُسمّى **التجربة التحليلية،** لتتيح لنا فهم بعض التباسات الـمنطق الـمتناقض لفعل الثورة من خلال الخيال والرّمز والذاكرة والصّورة والسينما. وعلى صعيد الفضاء السياسي، تسجّل الفترة الحالية واقعاً مُرْبِكاً وتداعيات ساخنة بعد انتفاضات شعبية عارمة، وشباب متمرّد، متذمّر، ساخط على نظام الطوّاغيت، لتبقى أحلامه وآماله وآلامه تتأرجح بين الإمكان واللاّإمكان. في الفقرات التالية من حوار أُجري مع الفيلسوفة الفرنسية البلغارية الأصول **جوليا كريستيفا** محاولة للإجابة عن أي ثورة إنسانية نتحدّث؟

توطئة للحوار:

ذات ابتسامة مشرقة وأخلاق رائعة. لكن لن نقتصر على السحر السّلافي لجوليا كريستيفا، بل هي أيضا واحدة من الـمثقفات الفرنسيات الأكثر شهرة في العالـم. استُقبلت بحفاوة وشرف في كلّ جامعات الـعالـم. امرأة **فليب سولرز،** يرتبط اسمها بالنظرية الفرنسية (french theory). لسانية ومحللة نفسانية، ونسوية وروائية، وهل وجب التذكير بذلك؟ واحدة من الصّور اللاّمعة للواجهة الفرنسية في سنوات الــ60و70، عندما كانت في قلب جماعة تل كل (Tel Quel)، حوّمت مع رولان بارث، وميشال فوكو، وجاك دريدا. شــملٌ من الـمثقفين الذين أرادوا تثوير الفكر، والسياسة، والكتابة. ثم مع مرور السنوات، غيّرت طبيعة ثورتها. أصبحت محللة نفسانية، وقد آثرت بشكل أقل الثورة السياسية على حساب الثورة

الداخلية. كتبت السير الذاتية للنساء القويات، اللاّمـمتـــثلات للعادات والـمعايير، مثل: ميلاني كلين، وآنا آرنت، وكوليت. في الوقت نفسه، بدأت تحارب بحماس بشأن قضية الـمعوّقين. كما لها بعد أهوائي تجاه الدين والتصوف. تُشكّل مع فليب سولرز واحدا من الثُّنائِيَـيْنِ الأكثر سرية وجاذبية في الآداب الفرنسية. كتابها «**مستقبل ثورة**» (1998)، يخرج اليوم عن منشورات الجيب فلاماريون. في طبعة جديدة منقّحة. يبدو ما كتبته قبل أربعة عشر سنة ملائما في عودته في هذه الحقبة الزمنية الراهنة.

بارتيك وليامز، مجلة ELLE

بإعادة إصدار «مستقبل ثورة» الذي ألّفته سنة 1998. إلى أي تحديث بحاجة هذا الكتاب؟ ما الصلة الـموجودة في الكتاب التي لا تزال بحاجة إلى تحديث؟ بعبارة أخرى لماذا تصرّ الحاجة إلى تحديث هذا الكتاب؟

في هذا الكتاب، تساءلت عن معنى الثورة أو التمرد في عصرنا. أشرت إلى الأزمات المالية والاقتصادية والسياسية الغير قابلة للذّوبان، وهي ليست في كونها جديدة فقط (العولمة، والمالية الافتراضية، وعجز النموذج السياسي القائم على التعاون بين الحزبين والصراعات الاجتماعية)، ولكن لأنها تغطّي الأزمة العميقة للحضارة. ما يحدث للاستقلال والإبداع وحرية الفكر بين الرجل والمرأة في ثقافة «العرض» و«الترفيه»؟ دعوته بما يسمى تمرد أو ثورة، وليس باعتباره شكلا جديدا من الالتزام أو الوعود الفردوسية-وعود النعيم، ولكن بالمعنى الإيتمولوجي والبروستي للكلمة مثل إعادة بناء للماضي والهو (للذات)، للذاكرة والـمعنى. وأعتقد أنّ هذه الملاحظة لا تزال صحيحة. اليوم، نحن نشهد عددا من الثورات في جميع أنحاء العالم: حركة «الغاضبين

(Indignados)» في أوروبا والولايات المتحدة، هؤلاء الشباب الذين انتفضوا ضد الأسواق المالية؛ الربيع العربي، في الـمدّ التمردي ضد الحكَّام المستبدين الدمويين. أو حتى حركات الاحتجاجات البروتستانتية ضد بوتين في روسيا. كلها تعاطفات بارزة أو شجاعات رائعة، ولكن، في الساعة الحالية، تـمّ هضمها من قبل الـمشهدي-العرضي، أو الفرجة أو التهميش عندما لا يتم استردادها من قبل القوى المحافظة أو الأصوليين.

ماذا تقصدين بقولك هذا؟

الإرهاب الثَّوري والشّمولي قد علّمنا أنَّ الحرية هي في صيغة الـمفرد. ولكن يتم إجراء هذه الثورات على شاكلة النّموذج الـموروث من الثورات البرجوازية والبروليتارية: وجها لوجه تتعارض كتلتين اثنتين الاجتماعية والسياسية. ولكنها ضدّ من يتمرد، ضدّ الذي يقف «وجها لوجه» سواء كان الخصم يـمثّل فراغاً في السلطة، وفي ظلّ غياب المشروع، ومجالات الانفلات الأمني، أو على العكس، تحت نظام الـمستبد. ولكن ما موقع الافتراضي والـمجهول (الـمالية الحديثة والبنوك و«التجار») وتراكم كل القوى أو السلطات (حكم الأقلية والـمافيات)؟ من الذي بإمكانه الثورة أو لايزال كذلك؟ إذا كان التفرد البشري يختفي تحت عنوان «الشخص الأبوي التراثي» (وهو مالك واحد فقط من تراثه الجيني وأورغانوناته، في أفضل الأحوال، لأن هناك بلدان يواجهون فيها؛ يسرقونها أو يبيعونها) يجب علينا العودة إلى أشكال راديكالية لأنها حميمة للثورة، والتي تضمن استقلال العقول والقدرة الإبداعية: التشكيك في القيم والهويات، أو التجربة الداخلية، والتشكيك في المكتسبات، الكليشيهات، «ومبادئ اللغة». للوصول، تحت إطار الصّور النمطية والتعاقدات، إلى صدمات

تفوق الوصف. لا لاستدامتهم، وليس لتحنيط «اكتئابي» أو «فجوري» بتلقيحهم إلى قرائي أو قراءاتي. ولكن لكسرهم وتحليلهم وإعادة تقييمهم. وُلدت من جديد في سندات جديدة، في روابط متعدّدة قادمة. وهذا صحيح بالنسبة للغرب، وبطريقة أخرى، بالنسبة للبلدان الناشئة حيث الرشقات النارية التحرّرية في محاولة منها للاسترخاء بالعودة إلى التقاليد الروحية، ولكنهم يجدون أنفسهم محاصرين من قبل الظلامية. سواء كان من تأثير التكنولوجيا أو من تلك العقائد الدينية التي تخرف وتؤثر على الضمائر، وحدها التجربة الداخلية المتمردة، الثائرة، التي لا هوادة فيها، بإمكانها أن تنقذنا.

قلتِ أن الثورة السياسية ليست فعّالة، لـماذا؟

للمرّة الأولى في التاريخ، نلاحظ أنه ليس كافيا أن تحل محل القيم القديمة أخرى جديدة. لا يوجد «حلّ» لأن أي حل («السوق الحرة»، والاستهلاك، والأمن، فرط الاتصال)، سيُصبح «قيمة» تدّعي أن تحل محل العلاجات القديمة (الخيرية والصراع الطبقي)، وتتحوّل بدورها إلى دوغمائيات وعقائد وطرق مسدودة، وتكون حمالة وتحتمل الشمولية أو التوتاليتارية. تحت ضغط التكنولوجيا، والصورة وتسارع المعلومات، نحن ننسى أن الذات المتحدثة/ المتكلمة تعيش حقا بشرط أن يكون لها حياة نفسية-سيكولوجية. أو لن يكون هذا موجودا إلا إذا كان هو تحد دائم لـمعاييرها وسلطاتها وقواها، لهويتها الجنسية الخاصة والقومية واللغوية؛ لرغباتها، ومعاناتها، لحبها وكراهيتها. هما الرجل والمرأة الثائرين، الـمتمرّدين، في قلقهما الباحث، الذين يعلَمان بقلق الحضارة، وأمراضها وليس بالآلات السياسية. أتذّكر رئيس جامعة في الأرجنتين الذي أعرب

لي عن رغبته في تحويل شباب الأحياء المتضررة...إلى باحثين. والسماح لهم بالقيام بأبحاث حول أسباب وكيفيات إدمان المخدرات والاتجار بالأسلحة واستغلالهم في البغاء في منطقتهم. وكان هذا الرجل فعلا، قد أنجز أطروحته حول مايستر إيكهارت، وهو صوفي من القرن الثالث عشر والرابع عشر كان قد دعا الله أن يبقيه حرا من الله ...

باختصار، قبل إحداث الثورة في المدينة، فمن الضروري القيام بالثورة في الذات نفسها. بأية وسيلة يمكننا أن نقوم بهذا التغيير؟

هي كثيرة متعدّدة. عندما نحلّل، وأنا أعتبر أن التحليل النفسي هو واحد من اثنين. لكن التجربة الفنية، وإعادة اكتشاف الخبرات الدينية للماضي، وحتى عندما يكون الشخص ملحدا. بالنسبة للتحليل النفسي، يبدو هذا صحيحاً بشكل خاص على الأريكة، فبالنسبة لأشخاص يعانون من مشاكل الصحة العقلية والنفسية، أن نتذكر الماضي، أن نتساءل، لنكسر أكثر وللذهاب أبعد. التحليل النفسي ليس، كما هو شائع، طريقة لتحسين «التأقلم» مع المجتمع. على العكس تماما. هو وسيلة لإعادة تقييم ماضيه لإثبات وتأكيد تفرّده وفردانيته في هذا الذي يثبت أصليته أكثر فأكثر، للكشف عن المعنى الثوري. فرويد هو واحد من أكثر العقول الثاقبة، والأكثر تمردا وثورية في زمنه، لاشيء تفعله مع مؤسس دين جديد لا يمكن اتهامه بالوقوف. هذا لا يحدث في عزلة. في جميع مراحل التحليل، تُترجَم الولادة الجديدة للمرضى دائما عبر روابط جديدة تُـمكِّن من الوصول إلى الخلق والإبداع مع الآخرين. هناك ثورة مـمكنة. هي ليست سياسية على الفور، لكن تساهم في طفرة إتيقية ونفسية عميقة وطويلة. وبالتالي، فإن العمل لا يزال غير مرئي لهذه المحللة النفسانية السورية

رفح ناشد التي دافعتُ عنها مع محللين نفسيين فرنسيين آخرين، لأنها سُجِنَت لقيادة العلاج النفسي ضدّ الخوف. في محاولة لـممارسة التحليل النفسي في بلد أينَ لا يمكن للمرء أن يقول فيه «لا» أو «أنا». كتَبَت، وبدأت الـمرأة بترجمة فرويد إلى العربية عن طريق تغيير البلاغة المعتادة في تلك اللغة، تعرب عن الجنسانية بمصطلحات مقدّسة، ببلاغة غارقة في العشق المقترض من الشاعر المسلم العظيم منصور الحلاّج (القرن التاسع)! إنها ثورة حقيقية، كما أفهمها، تلك التي تعود إلى المصادر التقليدية وتوفّق بين الحداثة الأكثر تطلبا مع التّنوع الثقافي.

كنتِ مهتمة كثيرا بالأديان في السنوات الأخيرة. حتى أنك تلقيت جائزة من قبل البابا العام الماضي 2011! كيف يمكن تفسير هذا بالنسبة لملحد مفكر ومثقف؟

على ما يبدو، اليوم أنا واحدة من الـملحدين القلائل الـمستمرين في الظهور، ولكن أعتقد أنّ هناك حاجة ملحّة لبناء الجسور بين النزعة الإنسانية العلمانية والإنسانية المسيحية، مع الأديان الأخرى. بهذه الروح أو النزعة، قمتُ بإنشاء رفقة محللين نفسانيين إسرائيليين منتدى متعدّد التخصصات حول الأديان في القدس. الثقافة - الثورة لا تأتينا من الحوار الفلسفي الإغريقي أو التأويل الرباني، أو التساؤل المسيحي بأثر رجعي؟ لا ندع الدين للمتدينين! في بعض تعاليم الأساطير القديمة يمكن أن تكون مساهمة كبيرة، إذا أعدنا النظر فيها وتأويلها. وبالفعل، فقد وقع مجتمعنا العلماني في فخ المحاسبية للحياة فقط. فكَّرت أكثر فأكثر من حيث «البيانات» و«الأرقام»، و«القيم» وأقل فأقل من حيث مصطلحات «الأسئلة». سأعطيك مثالا على ذلك. لقد بحثت لسنوات عن مكان

لاستضافة واستقبال ابني دافيد نظرا لصعوباته العصبية، واحترام استقلاليته وحمايته. قوانين الجمهورية، على الرغم من الجهود الأخيرة، لا توفّر الدعم الشخصي والحقيقي للرجال والنساء ذوي الإعاقة. ولم أفلح في اكتشاف ذلك إلا في الرابطة الكاثوليكية، التي أنشئت حديثا في لآرش دو جان فانييه (l'Arche de Jean Vanier): التي يسود فيها الالتزام الكامل، والانفتاح على الآخر، بكل اختلافاته، هي رائعة جدا. حجة واحدة أثبتت أن هناك ضرورة ملحة لإعادة الإنسانية، بالتقاطها مع تجارب الكل.

لقد ناضلت كثيرا من أجل الاعتراف بالمعوقين. هل ولادة ابنك هي السبب الرئيسي؟

بالطبع، إنّ ضعف ديفيد جعلنا نتكبد التعرض لحضور المدارس والمؤسسات التي من خلاها أدركت تفرد كلّ شخص معوق. لكنني كنت، بسبب خلفيتي، حسّاسة دائما تجاه محنة مختلف الاستثناءات. شبابي في بلغاريا جعلني أنصت إلى أيّ شيء لا ينسجم مع القاعدة، والمعيار. في الواقع، رفض والديّ أن أكون من الموالين، لأتناسب وألتصق مع القالب. كان والدي، الذي درس اللاهوت والطب ومارس مهنة طبيب في القرية، تبوأ منصبا إداريا في العاصمة، للحفاظ على استقلال العقل والروح، وإعطاء بناته التعليم المناسب. لم يتوقف يوما عن تشجيعنا على دراسة الأدب واللغات الأجنبية للتخلص «من هذا الجحيم!»

وقد تمكنتِ من التخلص من هذا الجحيم...

نعم، وفدت إلى فرنسا في أعياد الميلاد عام 1965 مع منحة دراسية لتسعة أشهر، للتحضير لأطروحة حول «الرواية الجديدة». وبقيت هناك

إلى أن التقيت فيليب سولرز، الذي تزوجته عام 1967. درست مع لوسيان غولدمان ورولان بارت وبعدها في مخبر ليفي شتراوس، حيث استدعيت كُتابا آخرين مثل لوترايامون، مالارميه، أرتو، جويس، بروست، سيلين، في الفن الذي هو في اتصال مباشر مع الحالات النفسية المحدودة والـمعاناة الـمصعدة. في وقت لاحق، عام 1974، وأثناء السفر إلى الصين مع فيليب سولرز، كنت بعيدة عن السياسة، كما يتّضح ذلك في كتابي الصينيات. أصبحت محللة نفسانية مع الفكرة نفسها: البقاء مصغية إلى الثورة الحميمة التي تحول ضعف الكائنات البشرية إلى فن للعيش. حتى اليوم، أنا حساسة جدا لفلسفة «الرعاية»، والتي هي أيضا فكرة تنحدر من المحللة النفسية الكبيرة ميلاني كين، التي كرّست لها كتابا.

لقد دافعتِ كثيرا عن قضية المعوقين، ولكنك رفضت دائما الحديث بالتفصيل عن ابنك. لماذا؟

ولكني تحدثت طوال 234 صفحة من الكتاب، والمراسلات المتبادلة مع جان فانييه، ورؤيته التي تخترق ظلالنا (فيارد، 2011)! الإعاقة ليست استثناء عن غيرهم (تلك حكرا على الطبقة أو العرق أو الدين أو الجنس) لأنها تواجهنا مع حدود الحياة، ومحدودية الأحياء، إلى الـموت الفَنائية. العلمانية هي الحضارة الوحيدة التي لا تعرف التفكير في فنائية العمل فينا طوال حياتنا. كما أننا نفتقر إلى خطاب حول أهواء الأمومة ...الشخص في وضعية الإعاقة يخيفنا، يُرهبنا، «نـهابه من أجل الآخرين»، أو تطفيله (إضفاء عليه طابع الطفل) عبر كتب الرحمة. أو، على العكس من ذلك، هو بطل في دورة الألعاب الاولمبية ... مرافقة الشخص المعاق يتطلب الكثير من الحنان. ويعرب ديفيد في نحو مكثف، وهو نوع من الهايكو

الياباني. «أنت تحلم» أنا أنتقده في بعض الأحيان بتهوّر. «أنا أحلم، إذن أنا موجود»، يجيب هكذا. أو، عن أبيه: «أبي مثل الله، كان موجودا، لكننا لا نراه كثيرا». من يستطيع أن يهتم بذلك؟ مع حركة المعوق فشلنا في تنظيم تدريب للمعوق، الذي اضطر إلى تمريره في جميع أنحاء فرنسا، كان هناك على سبيل المثال القلب، الخ: يبدو أنها مكلفة للغاية. لست متأكدة من أنّ تغيير الحكومة قادر على تغيير هذه العقلية الجامدة، الدفاعية ...

شكّلت مع فيليب سولرز ثنائيا يبهر ويفاجئ. هل من الممكن حقا تشكيل علاقة حرة تماما، مع زوج حر، ليبرالي، فاجر، أم أن لكما فرصة الاجتماع كصديقين؟

لا أرى أيّ تناقض (تضحك)! وأنا لا أعتقد أن سولرز يتعرف على مصطلح «فاجر» المنسوب إليه. أما بالنسبة للـ«الزوجين»، كما تعلمون... تقول تريزا دافيلا «كل شيء لا شيء»، والتي يمكن أيضا أن تفهم على أنها «لا شيء غير كلّ شيء». لا شيء ولا أحد يمكن أن يلبي تماما لانهائية الرغبة. و«الـميلاد من جديد لم يكن أبدا فوق قواي»، تكتب كوليت ... أنا مدينة بالكثير لهشاشة وحيوية، ونكتة، وكتابات فيليب سولرز. ونحن نشكل جمعية أصدقاء، شركاء، في الواقع، هذه التي بنيت على أساس العاطفة العظيمة للمحبة والأهوائية والفكرية. بالنسبة لي، اجتماعه معي هو بداية تحرير حقيقي. لقد أجاب بلا شك عن توقي العميق، في سياق النفي لم تفشل في أن تكون مؤلمة. لم يكبح فيليب حكمي الذاتي، سواء كان فكريا أو رومانسيا، شجّع هذه الاستقلالية. نحن لا نعيش بالطريقة نفسها. أنا أحتفظ بالسّر كثيرا؛ فالتمتع، التلذذ، ولا سيما الأنثوية، تحتاج إلى السّر. وأنا لست من أولئك الذين وضعوا «أسرارهم» تحت دائرة

الأضواء. أنا سعيدة فقط كوني أعيدهم في رواياتي. قلتم أنه يجب أن يكون الشخص قويا نفسيا؟ وأنا واثقة من أنني كنت محبوبة بشكل جيد من قبل والديّ. حتى أنني أستحق الحب، أيا كانت أخطائي، وحتى إن كان الطرف الآخر لا يحبني، فهو مخطئ.

ولكن نحن لا يمكننا تدميرها بالغيرة؟

ولكن إذا كنتم تعيشون في ثورة دائمة، لن تقوم بإغلاق - بشكل غيور- كونك الخاص، كنت «عالما متعدد». و«العالم المتعدد» لا يمكن أن يكون غيورا على «الكون المتعدد» للآخر. إذا كان لديك علاقاتك الخاصة، والصداقات الخاصة بك، وأنشطة متعددة، وحرية حقيقية للفكر، لا يمكن النظر إلى الشخص الذي تحبه كملكية خاصة بك، مقدّر له سد ثغراتك وما تفتقده. أنتم من العوالم المكملة. تبقى علاقتنا المحور المركزي الذي حوله نبني روابط جديدة، غير عادية، مفتوحة. وتكريرها مع مرور الوقت كقاعدة غير قابلة للتدمير؛ من المودة والحنان والرعاية والمشاركة. يمكنكم أن تتخيلوا، لم أكن لأقول لكم كل شيء ...

الفهرس

من هو الإنسان؟ وما الإنساني؟ وما الذّات الإنسانية؟ لعلّها تمثّل أكثر التساؤلات إلحاحاً على مثقّفي عصر ما بعد الحداثة وتغطّي حيّزا هائلاً من طروحاتهم وترسم آفاقاً جديدة للتفكير في طبقات مختلفة وغير مستقرّة، دعوةً منها إلى الخلخلة أو الارتجاج واللاّاستقرار، مُتسبّبَةً بضربات موجعة للنزعات العلمية والتّوجهات الكليانية الشمولية. مبتكرة بذلك أسئلة أكثر عمقا وقلقا للتّحقيق في طبيعة الإنسان والكشف عن اختلافاته وتفكيك الثبات الذي انتهى إليه العقل الإنساني. وتمثل هذه الأسئلة حدثا فلسفيا جللاً، لا يبحث عن إجابة أو يقين بقدر ما يلهث وراء سيلٍ من التساؤلات التي تحيط أكثر بحدود وملامح ما استشكل عليه، لا لتحدّدها في جوهرها، ولكن لتحثّ الأجيال القادمة على مواصلة مباحث الأشكلة والتساؤلات التي لا يخرس صوتها.

Painting by Marcel-Louis Baugniet

Designed by **CMYK** Studio




56 Laurel Cres. London Ontario Canada
Tel. +2266783972
N6H 4W7
opuspublishers@hotmail.com


لبنان ـ بيروت / الحمرا
تلفون: 751055 1 961+ / 541980 1 961+
daralrafidain@yahoo.com
www.daralrafidain.com